نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية

تأليف الأستاذ الدكتور

محمد أحمد علي مفتي

الطبعة الأولى

١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م

ح **مجلة البيان ١٤٢٣هـ**

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

مفتي، محمد أحمد

نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية ـ الرياض

١١٨ ص؛ ١٧× ٢٤

ردمك: ٢ ـ ٦٣٧ ـ ٤١ ـ ٩٩٦٠

١ ـ الديمقراطية .

أ ـ العنوان

ديوي ٤ ,٣٢١ ٢٣/٢٢٥٠

رقم الإيداع ٢٢٥٠ / ٢٣

ردمك ٢ ـ ٦٣٧ ـ ٤١ ـ ٩٩٦٠



قال الله ـ تعالى ـ:

﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة: ٥٠].

شكر وتقدير

أتقدم بخالص الشكر وعظيم التقدير لكل من أسهم معي في إخراج كتابي هذا إلىٰ حيز الوجود؛ سواءً بالقراءة والنقد، أو بالتنقيح والتصحيح، أو بالطباعة والإخراج، وأخص بالشكر الدكتور محمد بن عوض الحارثي، والدكتور عبد الله بن جمعان الغامدي علىٰ قراءة المخطوطة، وإبداء الرأي، وتقديم الملاحظات القيِّمة.

كما لا يفوتني أن أشكر كل من شارك في طباعة الكتاب وترتيبه، وصفِّه، وإخراجه بصورته الحالية.

والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

المؤلف

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وبعد :

أصبحت الديمقراطية قاسماً مشتركاً بين أكثر المفكرين السياسيين، يدَّعيها اليسار، واليمين، والوسط السياسي، والتيار العلماني، وبعض رموز التيار الإسلامي؛ وذلك في محاولة لإضفاء صفة الشرعية على الأفكار والمفهومات التي يحملها كل تيار فكري. كما أصبحت أغلب الأنظمة المعاصرة تنادي بتطبيق الديمقراطية وتدعي أن منهجها السياسي ديمقراطي أو يقترب من المفهوم الديمقراطي للحكم؛ وذلك في محاولة لترسيخ السلطة، أو لإيجاد مشروعية جديدة، أو لإضفاء الشرعية على بعض الممارسات السياسية للنظام، وتحقيق القبول الجماهيري لها.

ونظراً لما للديمقراطية الغربية من أثر على الواقع السياسي المعاصر، فسنقوم بدراسة بعض القواعد الفكرية التي تقوم عليها؛ وذلك لأننا سبق أن تناولنا بعض الجوانب المتعلقة بالديمقراطية في مؤلفات أخرى[(١)].

ونهدف من هذه الدراسة إلى الكشف عن مدى ارتباط الديمقراطية ـ بوصفها نظاماً فكرياً محدداً ـ بمنظومة الأفكار والمفهومات التي تقوم عليها، ومدى كون المناداة بتطبيقها في بلاد المسلمين يعني تقبل هذا الوعاء الفكري الذي تقوم عليه، وهو وعاء يؤدي إلى أمرين: إلى إقرار قواعد للحكم والمرجعية على غير الشريعة

(١) راجع: محمد أحمد مفتي، أركان وضمانات الحكم الإسلامي، (بيروت، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م)، ومحمد أحمد مفتي، مفاهيم سياسية شرعية، الأردن، دار البشير، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

الإسلامية؛ ومن ثم العمل على عزل المسلمين عن الأحكام الشرعية المعالجة للظاهرة السياسية، وإلى صرف أنظار المسلمين عن دراسة نظام الحكم الشرعي أي (نظام الخلافة) دراسة تفصيلية تساعد على بيانه ثم ترسيخه كنظام للحياة في نفوس المسلمين تمهيداً لتطبيقه في الواقع.

ولتحقيق هذا الغرض قمنا في **الفصل الأول** بدراسة تقسيم تعريفات الديمقراطية المختلفة؛ حيث بينا أن الديمقراطية نظام علماني عن الحياة يبنى على قواعد فكرية محددة، وينطلق من أسس ثابتة تعد شرطاً ضرورياً لقيام نظام ديمقراطي. ثم قمنا بعد ذلك بدراسة القواعد التي تقوم عليها الديمقراطية:

فعالجنا في الفصل الثاني:

مفهوم سيادة الأمة الذي يعد المرتكز الرئيس للنظرية الديمقراطية.

ثم عالجنا في الفصل الثالث:

مفهوم الحل الوسط كوسيلة لحل النزاعات على المبادئ والمصالح في الدولة.

ثم عالجنا في الفصل الرابع:

مفهوم الحرية والتعددية السياسية وأثرها على الواقع.

وقدمنا في الفصل الخامس:

دراسة عن موقف بعض الكتاب المسلمين والحركات الإسلامية المعاصرة من قضية الديمقراطية والتعددية والحرية، ثم بيان موقف الإسلام منها.



الفصل الأول

تعريف الديمقراطية

تعريف الديمقراطية

«**الديمقراطية**» كلمة يونانية قديمة تعني: حكم الشعب.

ويمكن تقسيم تعريفاتها إلى عدة أقسام:

أولاً: التعريف المعياري الكلاسيكي، ويمثله لوك، وروسو، وميل، وجيفرسون وغيرهم، ويبنى على قاعدة (الخير العام) و(الإرادة العامة) التي تدفع الأفراد نحو المشاركة الشعبية في الحكم. وذلك يعني أن الديمقراطية القائمة على المشاركة الشعبية والتي تعني حكم الشعب إنما تبنى على قاعدتين: «الإرادة العامة» التي تجعل الأمة صاحبة السيادة ومصدر السلطات. و«الخير العام» الذي يعني أن إقامة مجتمع ديمقراطي يهدف ويؤدي إلى تحقيق الخير العام والسلام الاجتماعي والعالمي.

وينقسم أرباب المدرسة المعيارية قسمين: الفرديين، والجماعيين.

يركز الفرديون على الفرد، ويجعلون (الحرية) أهم قيمة اجتماعية، وينصب تحليلهم على حقوق الأفراد الطبيعية الثابتة التي تسبق وجود الدولة؛ ومن ثم فمهمة الدولة الحفاظ على حرية الأفراد وحقوقهم الطبيعية.

أما الجماعيون فيركزون على رفاهية الجماعة، وينصب اهتمامهم على (المساواة) وعلى مفهوم الإرادة العامة والخير العام الذي يحققه بناء نظام ديمقراطي.

ويشترك هذان الاتجاهان في المفهومات الأساسية التي يدعوان إليها مثل السيادة الشعبية وحكم الشعب بالشعب. كما يفترض الاتجاهان كذلك أن الأفراد خيّرون وعقلانيون بطبعهم، وقادرون على اختيار نظام الحياة المناسب لهم[١].

(1) M. Rejai: Democracy. The Contemporary Theories. (New York, Atherton Press, 1967) p. 24.

وقد وجهت عدة انتقادات للمفهوم الكلاسيكي للديمقراطية منها :

أولاً : أن الواقع الملموس يناقض مفهوم (الحكم من قبل الشعب)، فالشعب لا يستطيع بحال من الأحوال حكم نفسه .

ثانياً : أن قاعدتي (الإرادة العامة) و (الخير العام) قاعدتان غير واقعيتين ولا تعبران عن حقيقة الممارسات السياسية، فليس هناك خير عام واحد متفق عليه يشمل كل أفراد المجتمع؛ فللأفراد في المجتمع تفسيرات مختلفة للخير العام، ولكن لو افترضنا جدلاً «أن هناك خيراً عاماً يتمثل في تحقيق المنفعة الاقتصادية وفقاً» لآراء المدرسة النفعية، مثلاً؛ فهل هذا عامل ثابت دائم أو أن هناك متغيرات اجتماعية تجعل تحقيق الرفاهية الاقتصادية جزءاً «من الخير العام وليس الخير العام كله؟ فبعد أن يشبع المرء لا بد أنه يفكر في أشياء أخرىٰ لتحقيق ما يتصوره عن الخير العام . كما أن مفهوم الإرادة العامة يفقد معناه إذا لم يكن هناك خير عام متفق عليه[١] .

ثالثاً : أن مفهوم القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية الذي تبنىٰ عليه النظرية الديمقراطية الكلاسيكية لا يمكن إثباته تاريخياً ولا إخضاعه للاختبار، كما أنه لا يوجد مجتمع تقوم فيه الحقوق علىٰ (الطبيعة)، أو يمتلك المرء فيه حقوقاً مطلقة . فمفهوم الحقوق الطبيعية لا يعدو كونه تصوراً ذهنياً مجرداً لا علاقة له بالواقع التاريخي ارتبط وجوده بالعلمانية، فعندما سادت العلمانية في أوروبا أصبحت «الطبيعة» المرجع الأساسي لقياس الحقوق والواجبات في المجتمع، بعد أن تم عزل «الله» عن التدخل في شؤون الناس، وإنكار وجود قوانين إلهية أزلية لتنظيم الحقوق، فضلاً عن أنه لا يمكن إثبات وجود حقوق بمعزل عن الوجود الاجتماعي السياسي .

(1) Joseph A. Shumpeter. Capitlism, Socialim, and Democracy. (London, Ruskin House, George Allen, Unwin Ltd, 1959) pp. 251 - 252.

رابعاً: هناك تناقض بين الحرية والمساواة؛ حيث إن زيادة الحرية تعني تقليص المساواة، والعكس صحيح، فإذا كان الناس أحراراً فذلك لا يعني أنهم متساوون، أما إذا فرضت عليهم المساواة، فإن ذلك يعني أن الحرية قد سلبت منهم؛ أي أنهم لم يعودوا أحراراً[١].

خامساً: أن القول بعقلانية الأفراد يبنىٰ علىٰ افتراض مؤداه أن الأفراد - من منطلق العقلانية - يدركون تمام الإدراك أبعاد سلوكهم وتصرفاتهم حيال الواقع الملموس، ولكن حين ينظر المرء للظاهرة السياسية يدرك عدم واقعية الفكرة، فالفرد يعتمد في رؤيته السياسية للأشياء علىٰ نزعاته العاطفية ودوافعه الداخلية، أكثر من اعتماده علىٰ الرؤية العقلانية المجردة. كما أنه كلما ازداد اعتماد المرء علىٰ المؤثرات العاطفية، كانت الفرصة أكبر للجماعات التي تعمد إلىٰ التأثير علىٰ آرائه السياسية لتحقيق أغراضها ومصالحها الخاصة؛ ومن ثم فنحن نواجه (إرادة مصطنعة) وليست تلقائية ذاتية؛ وذلك نظراً لحجم التأثير الإعلامي علىٰ الأفراد[٢].

ثانياً: التعريف الإجرائي: برز في مقابل الاتجاه السابق اتجاه ينادي بأن الديمقراطية لا تعدو كونها طريقة معينة لاتخاذ القرارات؛ ومن ثم فهي ليست فلسفة معينة للحياة؛ لأنها لا تحوي فلسفة سياسية محددة يبنىٰ عليها نظام. ومن هذا المنطلق يرىٰ بعضهم أن الديمقراطية يمكن أن تطلق علىٰ أي نسق سياسي، واجتماعي، واقتصادي، كالديمقراطية الرأسمالية، والديمقراطية الاشتراكية؛ رغم التباين بين البناء الاشتراكي والرأسمالي[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤ - ٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

(3)David E. Ingersoll. Communism, Fascism, and Democracy. (Columbus, Ohio, Charles E. Merrill Publishing Company, 1971) p.126.

ويؤكد الإجرائيون أن الديمقراطية توجد إذا توفرت عدة شروط منها الانتخابات الدورية، والتعددية السياسية، والمنافسة، والمشاركة السياسية، وهي التي تشكل في مجملها الأسس العامة للديمقراطية الليبرالية والتي تتمثل في: التعددية السياسية، والتي تظهر في شكل تعدد حزبي وتداول على السلطة بين الأحزاب المتنافسة، وخضوع القرارات السياسية للتفاعل السياسي بين القوى السياسية المختلفة وخضوعه للمساومة والحل الوسط، واحترام رأي الأغلبية، والمساواة السياسية بمنح صوت لكل مواطن، وترسيخ مفهوم الدولة القانونية القائمة على الفصل بين السلطات مع وجود دستور مكتوب وخضوع الحكام للقانون[١]، وقد أكد «مكايفر» أن الذي يميز الديمقراطية عن غيرها من الأنظمة هو مشاركة المواطنين في اختيار قادتهم، فالديمقراطية ليست طريقة في الحكم بقدر ما هي طريقة لتحديد من سيحكم[٢].

وأشار «صاموئيل هنتنجتون» إلى أن النظام يصبح ديمقراطياً حين يتم اختيار قادته عن طريق الانتخابات الدورية العادلة التي يتنافس خلالها المرشحون لكسب أصوات الناخبين[٣].

وأكد «روبرت دول» أن الديمقراطية هي النظام الذي يتمكن من خلاله المواطنون من ممارسة درجة عالية من السيطرة على الحكام، والذي يظهر فيه

---

(١) علي الدين هلال، «مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث»، في أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤م)، ص ٤٠، وراجع كذلك ثناء فؤاد عبد الله، آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م)، ص ٣١.

(2) David E. Ingersoll, opcit. p.40

(3) Samule P. Huntington. The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century. (Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1991) pp. 6 - 7.

التنافس السياسي عن طريق إقرار حق المعارضة وحق المشاركة السياسية(١) .

أما «لبست» فيعرف الديمقراطية بأنها النظام السياسي الذي تتوفر فيه الفرصة، دستورياً، لتغيير الحكام، والآلية الاجتماعية التي تتيح لأكبر عدد ممكن من المواطنين التأثير على القرارات المهمة، وذلك من خلال ممارسة حقهم في الاختيار بين المتنافسين على المناصب السياسية(٢) .

أما «جيوفاني سارتوري» فيعرف الديمقراطية بأنها النظام الذي لا يسمح فيه للمرء بتنصيب نفسه حاكماً، أو منح نفسه حق الحكم، أو الحكم بصورة مطلقة غير مقيدة(٣) .

أما «جون بلامينتز» فيؤكد أن النظام يصبح ديمقراطياً إذا كان المشرعون مسؤولين أمام الشعب. يقتضي هذا الأمر - في نظره - أن يتمكن الأفراد من انتقاد الحكام، والتجمع لممارسة الضغط وكسب الدعم اللازم للسياسات التي يفضلونها، وللمعتقدات التي يعتنقونها، وأن يتم انتخاب صانعي القوانين المرشحين للمناصب(٤) .

أما «رونالد بينوك» فيعرف الديمقراطية بأنها حكم الشعب، وذلك يعني أن السياسات العامة والقوانين تقر، إما مباشرة بالتصويت عليها، أو بطريقة غير مباشرة عن طريق الموظفين الرسميين المنتخبين بحرية من قبل المواطنين(٥) .

كما يعرف «لاري دياموند»، و«لبست»، و «جوان ليتز» الديمقراطية بأنها النظام الذي يوفر ثلاثة شروط : التنافس الفعال بين الأفراد والجماعات، ومستوىً كاف من الحريات المدنية والسياسية، والتنافس السياسي والمشاركة(٦) .

ويشير ليوناردو مورلينو إلى أن الديمقراطية الغربية تعني : مجموعة القواعد والمؤسسات التي تتيح المنافسة والمشاركة لكل المواطنين(٧) .

---

(١) نقلاً عن :

Tatu Vanhanen. The Process of Democratization. A Comparative Study of 147 States, 1980 - 1988. (New York, Taylor & Francis Inc, 1990) p. 8.

(٢، ٣ ، ٤) نقلاً عن المرجع السابق، ص ٩ .

(٥، ٦ ، ٧) نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٠ .

ويؤكد «تاتو» من خلال استعراض التعريفات السابقة، أن الديمقراطية هي: النظام السياسي الذي تتمكن فيه الجماعات المتباينة إيديولوجياً واجتماعياً، من التنافس على السلطة السياسية سلمياً، وهي النظام الذي ينتخب فيه الشعب ممارسي السلطة، ويكونون فيه مسؤولين أمامه[١].

ويشير «شومبيتر» إلى أن الديمقراطية: «ترتيب إجرائي للوصول للقرارات السياسية، يمتلك الفرد فيها القدرة على التصرف عن طريق التصويت»[٢]. ومن ثم فالديمقراطية لا تعني ولا يجب أن تعني أن الأفراد يحكمون بالفعل كما تدل مصطلحات (الشعب) و (الحكم)، فكل الذي تعنيه الديمقراطية أن لدى الشعب الفرصة لقبول أو رفض الرجال الذين سيحكمونهم، فالديمقراطية هي (حكم السياسي المنتخب)[٣]، والديمقراطية وفقاً لهذا الرأي تتمثل في وجود نخب متنافسة تصل إلى الحكم عن طريق الانتخابات.

وتؤكد «إيفا إتزيوني حليفي» أن الديمقراطية هي: حكم النخبة المنتخبة عن طريق الشعب؛ ولذلك فقد تغير معنى الديمقراطية من حكم الشعب إلى الحكم من قبل أولئك الذين يستمدون القوة والسلطة من اتفاق الأغلبية عليهم عن طريق الانتخابات[٤]. ولذلك، فالتحديد الدقيق للواقع الاجتماعي المعاصر يحتم النظر إلى الانتخابات كمعيار لتحديد حق الشعب في اختيار الحكام والتخلص منهم عند الحاجة في النظام الديمقراطي[٥].

---

(١) المرجع السابق، ص ١١.
(٢) راجع شومبيتر، مرجع سابق، ص ٢٦٩.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.
(4) Eva Etzioni- Halevy. Fragile Democracy. The Use and Abuse of Power in Western Societies. (New Brunswick, New Jersey, Transaction Publisers, 1989) p.X.
(٥) المرجع السابق، ص ٣٠.

وقد وجهت للنظرية الإجرائية عدة انتقادات منها: أن النظرية تحصر الديمقراطية في انتخابات دورية؛ مما يؤكد الافتراض الرئيس الذي تقوم عليه وهو الإقرار بضرورة وجود نخب سياسية تتنافس فيما بينها للوصول للسلطة؛ حيث ينحصر دور المواطنين في اختيار النخبة وتمكينها من الحكم بطريقة سلمية. وفي هذا إغفال لعدد من القيم الديمقراطية والتي منها تعميق المشاركة السياسية والاجتماعية. كما تعمل النظرية الإجرائية على تسويغ الواقع السياسي في الدول المعاصرة؛ وذلك بحصر دور المواطنين في اختيار من يلي أمرهم فقط، وترسيخ شرعية حكم النخبة أو حتمية الديمقراطية النخبوية في المجتمعات المعاصرة[١].

كما انتقدت النظرية الإجرائية للديمقراطية، كذلك، لإغفالها تحليل البعد الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع؛ فهي تبنى على عدة افتراضات منها:

أولاً: افتراض تساوي الفرص والقوة بين شرائح المجتمع المختلفة حيث إن الكل ـ كما تفترض النظرية الإجرائية ـ يمتلكون (القوة) المتمثلة في حق التصويت. أما توزيع القوة الاقتصادية، وسيطرة الطبقة الحاكمة على الموارد، وعلى القوة السياسية في الدولة، فإنها لا تبدو في نظر الإجرائيين أموراً على قدر من الأهمية عند دراسة النظرية الديمقراطية. يؤكد «موريس دوفرجيه» أن الديمقراطية الليبرالية تعمل ضمن إطار الرأسمالية التي تعني أن السلطة لا ترتبط فقط بالانتخابات ـ كما يدعي الإجرائيون ـ وإنما برجال المال والأعمال المسيطرين على الواقع السياسي والاقتصادي في الدولة؛ مما يؤكد كون الديمقراطيات الليبرالية هي «بلوتو ديمقراطيات» قائمة على سيطرة الأغنياء، وقدرتهم على توجيه دفة المجتمع، والتحكم في الانتخابات ونتائجها[٢].

---

(١) علي الدين هلال، مرجع سابق، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٢) موريس دوفرجيه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري: الأنظمة السياسية الكبرى، ترجمة جورج سعد، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م)، ص ١٦٣.

ثانياً: تعكس عملية التصويت ـ في نظر الإجرائيين ـ إدراك المصلحة الذاتية العقلانية؛ حيث إن التصويت يتم على أساس تحقيق أكبر قدر من المنفعة، فالمجتمع يتكون من أفراد:

١ـ يعرفون مصلحتهم.

٢ـ ويختارون ـ بعقلانية ـ الحزب أو النخبة التي تعبر عن مصالحهم.

٣ـ وهم في الوقت ذاته قادرون على التفريق بين مستويات مصالحهم المختلفة، من منطلق العقلانية والرشد[١].

ويبدو أن المدرسة الإجرائية ـ بافتراضها العقلانية والرشد في الأفراد ـ قد وقعت في الخطأ ذاته الذي عابته على النظرية الكلاسيكية، كما أنها بافتراضها خلو الديمقراطية من القيم، سعت نحو تعميم النظام الديمقراطي وإضفاء صبغة العالمية عليه، دون النظر إلى العوامل والظروف المرتبطة بنشأة الديمقراطية وقيامها واستمرارها في المجتمعات الغربية. أضف إلى ذلك، أن قصر قيام الديمقراطية على توفر الانتخابات، واختزالها في حق التصويت والاختيار للمرشحين الذين يعتلون سدة الحكم، يفرغ الديمقراطية من محتواها؛ فهناك الكثير من الأنظمة التي يقوم فيها الأفراد بانتخاب الحكام دون أن تقوم فيها ديمقراطية، بل إن بعضها أنظمة استبدادية قمعية.

ثالثاً: التعريف الإيديولوجي: أدى تبني النظرة الإجرائية للديمقراطية إلى إغفال كون الديمقراطية الغربية تقوم على قيم اجتماعية محددة، فالديمقراطية نظام

---

(1) Gordon L Clark. Democracy and the Capitalist State: Towards A critique of the Tibout Hypothesis. Discussion Paper D. 79 - 80.
Department of City and Regional Planning, (Cambridge, Mass, Harvard Univ. May, 1979) pp. 5 - 9.

قائم على نظرة معينة للكون والحياة والإنسان، وهي تحمل بعداً «عقيدياً»، وترتبط بمفهومات محددة، ومعتقدات مشتركة بين الجماعة. والديمقراطية بهذا المعنى تمثل نسقاً فلسفياً، أو قاعدة تبنى عليها النظرة إلى المجتمع، تستمد هذه النظرة جذورها من أفكار المدرسة الليبرالية التي يعد من أبرز مفكريها جون لوك، وجون ستيوارت مل، وآدم سميث، وديفد هيوم. ورغم اختلاف وجهات النظر بين هؤلاء المفكرين، فإن هناك عدداً من الأمور المشتركة بينهم؛ منها: النظرة (الفردية) للإنسان والتي تجعل الفرد وحدة مستقلة قائمة بذاتها، تتصل بغيرها لتحقيق مصالحها الذاتية؛ ومن ثم فالفرد يمثل غاية البناء الاجتماعي[١].

كما أن الإنسان - وفقاً لهذه النظرية - يمتلك حقوقاً (طبيعية) منحت له لطبيعته الإنسانية، بمعنى أن الإنسان لكونه إنساناً؛ فإنه يمتلك حقوقاً طبيعية بمعزل عن الدولة أو المجتمع. أضف إلى ذلك أن النظرة الليبرالية للإنسان تبنى على ما يسمى بانعدام القيم المشتركة، فلا توجد وحدة اجتماعية تحدد القيم الاجتماعية أو السلوك المقبول اجتماعياً من قبل الأفراد، فالنظرة إلى المجتمع غائبة في الفكر الليبرالي[٢].

والديمقراطية - وفقاً للتعريف الإيديولوجي - طراز معين للعيش ينبثق من إطار ذهني يبنى على عدة افتراضات؛ منها: الإحساس الدائم بالرغبة في التغيير التي تحرك الأغلبية، وتدفعهم نحو تعديل أوضاعهم الاجتماعية لتتناسب مع التغييرات الحياتية المتعددة[٣]. فالديمقراطي هو ذلك الإنسان القادر على تعديل

---

(1) David E. Ingersoll, opcit. p. 128.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٩.

(3) Zevedei Barbu. Democracy and Dictatorship. Their Psychology and Patterns of Life. (New York, Grove Press, 1956) p. 13.

أوضاع حياته وأفكاره ومبادئه وقيمه وفقاً للمتغيرات الاجتماعية المحيطة به. وينبع التغيير من الإيمان بأن البنى الاجتماعية لا تبنى على قواعد ثابتة، بل هي نتاج لتفاعل الأفراد وخبراتهم واتفاقهم[١]؛ ولذلك، فما يراه الأفراد ممثلاً للحق والعدل فهو الحق والعدل، فالإطار الذهني الديمقراطي يبنى على الثقة المتناهية في (العقل) الذي يمكن الإنسان من الحياة في إطار المجتمع (التعددي) بتقبله لنمط حياة الآخرين؛ مما يعكس قدراً كبيراً من العقلانية[٢]. أضف إلى ذلك أن (التعددية) تضفي على الديمقراطية الرأسمالية طابعاً خاصاً يجعلها تختلف كلية عن المجتمعات التقليدية والاشتراكية التي يفرض المجتمع فيها منظوراً جماعياً للخير العام، كما يشير نوفاك، هذا في حين يمتاز المجتمع التعددي بعدم وجود منظور جماعي واحد للخير والفضيلة[٣]. ولذلك، فوجود منظور أخلاقي واحد للقيم في المجتمع يتعارض مع الفكر التعددي؛ ومن ثم فأولئك الذين يرغبون في رؤية قيم عقائدية أو أخلاقية واحدة تسود في المجتمع لا بد أن ينتهي بهم المطاف إلى معارضة التعددية. وبناءً عليه؛ فالمجتمع الديمقراطي غير ملزم بتبني منظور أحادي للوحدة الاجتماعية، وحين يسود أو يسعى أي منظور عقائدي أخلاقي لفرض رؤيته على المجتمع؛ فإنه يصبح من المتعذر بناء مجتمع ديمقراطي؛ وذلك لأن الديمقراطية تبنى على المنظور العلماني التعددي للمجتمع[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢.

(3) Michael Novak. The Spirit of Democratic Capitalism. (New York, Simon and Schuster Pub. 1982) p. 49.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٧ ـ ٦٨.

ومن هذا المنطلق يؤكد سميث وليندمان أن جوهر النظرية الديمقراطية يكمن في (الروح الرياضية) أو تقبل الرأي الآخر مهما كان مصدره أو نوعه. وقد أكد توماس جيفرسون تقبل الرأي الآخر بقوله: «أنا لا يضيرني إن قال جاري إن هناك عشرين إلهاً أو لا إله. إن هذا لا يخرق جيبي ولا يكسر رجلي»[١]. ولذلك فأول مهام الطريقة الديمقراطية في العيش تكمن في تشجيع الناس على تطوير أفكارهم الدينية؛ وذلك بأن يدرك الأفراد بأنه لا بد لهم من الحياة وفقاً لمفهوماتهم ومشاعرهم الخاصة دون أن تفرض عليهم طريقة معينة للحياة، فإذا كان هناك شخص متدين أو كان هناك دين يدعي الصحة، فلا يصح أن يفرض على الآخرين لأن لهم الحق نفسه في مثل ادعائه؛ أي أن لهم الحق في أن يدعوا أن دينهم هو الصحيح أيضاً، مما يعارض روح الديمقراطية أي (الروح الرياضية)؛ حيث إن ذلك يجعل بعضهم ينكر على الآخرين حقهم في تبني ما يعتقدون صحته[٢]. كما أن المرء إذا لم يتمكن من قبول الآراء الأخرى أو الوصول إلى (حل وسط) في المعتقدات العقيدية فإن عليه أن يحتفظ بها لنفسه ولا يطرحها للعامة؛ لأن ذلك يناقض الروح الرياضية للديمقراطية التي تكفل حرية التدين للجميع[٣].

وبناءً عليه؛ فالتعدد وإمكانية الاختلاف العقيدي يعدان شرطين مسبقين لقيام مجتمع ديمقراطي، فالمجتمع الذي لا يقر بحق أو حرية العبادة للجميع كيفما شاؤوا لا يصلح أن يكون ديمقراطياً[٤].

---

(1) T.V. Smith and Edward C. Lindeman, The Democratic Way of Life. (New York, Mentor Books, 1953) p. 79.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٣.
(٣) المرجع السابق، ص ١٠٧.
(٤) المرجع السابق، ص ١١٦.

وقد أكد «كرن شيلدز» أن الديمقراطية نظام سياسي علماني، فالدين لا علاقة له بالديمقراطية، فهو يعد مسألة فردية خاصة لا علاقة لها بالتنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي:

«فالديمقراطي يمكن أن يكون بروتستانتياً أو يهودياً، ملحداً، أو مؤمناً. ففيما يتعلق بالدين يمكن القول إن الديمقراطية مذهب محايد يتمثل في مجموعة من المعتقدات العلمانية الصرفة. فالمفهومات الديمقراطية لا ترتبط بالبواعث الدينية أو المضادة للدين. وأي نزاع بين الدين والسياسة الديمقراطية يمكن أن يحدث فقط عند إقحام التعاليم الدينية في الشؤون السياسية . . . والديمقراطي ـ نظراً لمعتقداته السياسية ـ لا يقبل ولا يرفض أي تعاليم دينية»(١).

ويشير «باربو» إلىٰ أن إحدىٰ أهم النتائج النفسية للفصل بين الدين والحياة، والذي تقوم عليه الديمقراطية، هي زيادة الوعي والمسؤولية الفردية. فبعد أن تقلصت السلطة الدينية أصبح الفرد الأوروبي أكثر وعياً بحاجته إلىٰ وضع معايير للسلوك وقيم للحياة تنبع من ذاته. وفي ذلك يقول باربو: «لولا العلمانية لظلَّ الرجل الأوروبي غير ناضج وغير مدرك لقدراته علىٰ حكم ذاته»(٢)؛ ومن ثم فقد مهدت العلمانية لقيام الديمقراطية التي تبنىٰ علىٰ العقلانية الفردية والفصل بين الدين والحياة.

ويربط «جاك ماريتان» بين المسيحية ـ وخاصة الفكرة المتعلقة بالفصل بين الكنيسة والدولة والمتمثلة في شعار: «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله» ـ وبين الديمقراطية. فالمجتمع الديمقراطي يحمل عقيدة دينية «محايدة»، وعقيدة مدنية قائمة علىٰ المصلحة المشتركة. تمثل العقيدة الدنيوية الرباط المشترك بين أفراد

---

(١) M. Rejai, Democracy, opcit, p. 237.

(2) Barbu, Democracy, opcit, p. 63.

المجتمع والتي تدفع الجماعة للعيش معاً بغضِّ النظر عن تباين الاتجاهات واختلاف المشارب والمآرب، وفي ذلك يقول الكاتب:

«كلما كان الكيان السياسي ـ أي الشعب ـ أكثر تشرباً للمعتقدات المسيحية، . . . كان أكثر تمسكاً بالإيمان الدنيوي بالميثاق الديموقراطي. وفي الحقيقة فإن الميثاق الديمقراطي قد أخذ شكله في تاريخ الإنسان نتيجة إلهام الإنجيل الذي أيقظ الطاقات «المسيحية الطبيعية» الكامنة في الشعور العلماني العام»[١].

وبناءً على ما سبق؛ فإن للدولة الحق في نشر العقيدة العلمانية من أجل دعم الوحدة الوطنية «فما تهتم به السلطة المدنية هو الإيمان العلماني المشترك بالميثاق العلماني المشترك»[٢]، أما الدين فلا علاقة للسلطة السياسية به لاندراجه تحت المسائل والخيارات الشخصية البحتة.

وقد أشار «صول بادوفر» إلى أن الديمقراطية تأثرت بالحركة البروتستانتية الإصلاحية في القرن السادس عشر التي قاومت الطغيان الكنسي، واستنكرت السلطة المطلقة التي جمعت في أوروبا وقتئذ بين الكنيسة والدولة. وقد أسهمت التوراة ـ وخاصة العهد القديم ـ في إبراز التوجه العلماني للديمقراطية؛ ففي العهد القديم كان البروتستانت المنشقون «يلغون وجود الله في شؤون البشر»، ويؤكدون النزعة الفردية والعلمانية للحياة السياسية[٣].

وتتضح العلاقة بين المسيحية والديمقراطية العلمانية من وجود عدد من

---

(١) جاك ماريتان، الفرد والدولة، ترجمة: عبد الله أمين، (بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٢م)، ص ١٣٤.
(٢) المرجع السابق، ص ١٣٥.
(٣) صول. ك. بادوفر، معنى الديمقراطية، ترجمة: جورج عزيز، (القاهرة، دار الكرنك للنشر، ١٩٦٧م)، ص ٥١ـ٥٤.

الأحزاب السياسية في الدول الأوروبية تتخذ من المسيحية اسماً لها مع أنها تمارس السياسة من منظور علماني وفقاً لقواعد اللعبة السياسية الديمقراطية؛ وذلك مثل الحزب الديمقراطي المسيحي والحزب الاجتماعي المسيحي في ألمانيا، والحزب الديمقراطي المسيحي الإيطالي وغيرها.

يتضح مما سبق أن التعريف الكلاسيكي ـ الرشيد ـ لا يصلح لتحليل أبعاد الديمقراطية؛ وذلك لافتراضه العقلانية والرشد في الأفراد والخير العام في النظام؛ وهي افتراضات ضحدها عديد من الدارسين للنظرية الديمقراطية، وبينوا عدم واقعيتها وعدم قدرتها على تقديم تفسير للتفاعل السياسي في المجتمعات المعاصرة.

أما التعريف الإجرائي فيقصر قيام الديمقراطية على توفر شروط إجرائية محددة أهمها الانتخابات، والتنافس بين القوى السياسية المختلفة للوصول للسلطة، وتداول السلطة. ويفترض الإجرائيون موضوعية شروط الديمقراطية، دون النظر في الأبعاد السياسية والاجتماعية التي تؤثر في المشاركة وفي نتائج الانتخابات، كما بيَّنا، ويسعى الإجرائيون إلى تعميم الديمقراطية بافتراض موضوعية شروطها؛ مما يعني إمكانية قيامها في أي مجتمع تتوفر فيه انتخابات وتداول للسلطة.

تغفل هذه النظرة الإجرائية للديمقراطية ليس فقط المؤثرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الانتخابات، بل تغفل كذلك أن قيام الديمقراطية يرتبط بتوفر شروط أساسية أهمها «العلمانية». فالديمقراطية نظام للحياة قائم على حيادية الدولة تجاه القيم الدينية والأخلاقية انطلاقاً من قاعدة أساسية للبناء الديمقراطي تتمثل في «حرية العقيدة»؛ أي حق الأفراد المطلق في تبني ما يشاؤون

من عقائد دون تدخل من أحد، ودونما تأثير على مسار المجتمع والدولة؛ وذلك لاندراج العقيدة ضمن الخيارات الفردية التي لا يجوز للدولة التدخل فيها بحال من الأحوال.

وبناءً عليه؛ فالديمقراطية نظام لا ديني منبثق عن تصور عن الحياة قائم على فصل الدين عن الدنيا، ويسعى إلى بناء النظام السياسي على قاعدتين: قاعدة حيادية الدولة تجاه العقيدة، وقاعدة سيادة الأمة المترتبة عليها والتي تعني حق الأمة المطلق في تبني نظام الحياة الذي تراه مناسباً.



الفصل الثاني

الديمقراطية وسيادة الأمة

الديمقراطية وسيادة الأمة

عالجنا في الفصل السابق التعريفات المختلفة للديمقراطية، وبينا أن الديمقراطية تمثل وجهة نظر عن الحياة تبنى على مفهومات محددة. ونعالج في هذا الفصل إحدى أهم القواعد الديمقراطية، وهي قاعدة «سيادة الأمة».

الديمقراطية كما سبق أن ذكرنا: نظام سياسي علماني يعبر عن وجهة نظر معينة للحياة السياسية مبنية على فصل الدين عن الحياة. فتحقيق الديمقراطية في الواقع لا يتم بإجراء الانتخابات فقط، كما يزعم الإجرائيون؛ وذلك لأن الانتخابات قد تقوم ويبقى النظام مستبداً في ممارساته السياسية، وإنما تقوم الديمقراطية حينما يتم تبنِّي قاعدة فصل الدين عن الحياة التي تجعل بدورها الأمة صاحبة السيادة في الدولة. فالديمقراطية نظام علماني قائم على سيادة الأمة؛ أي حق الأمة في تبنِّي القوانين المنظمة للحياة استناداً إلى أن الأمة هي مصدر السلطات. فالديمقراطية منبثقة من المبدأ الرأسمالي القائم على عقيدة فصل الدين عن الحياة وهي تعني: «حق الشعب في اختيار النظام الذي يطبق عليه ورفض النظام الذي لا يريد، وحق استئجار حاكم لتطبيق النظام الذي اختارته الأمة»[1]. فالنظام والقوانين المطبقة تعبر عن الإرادة العامة في الدولة؛ ومن ثم فلا بد أن تصدر من الشعب صاحب السيادة ومصدر السلطات.

«فالديمقراطية كمذهب يراد به إرجاع أصل السلطة السياسية أو مصدرها إلى الإرادة العامة للأمة. أما الديمقراطية كنظام للحكم فيراد به النظام الذي يرجع

---

(١) أحمد عطيات، الطريق: دراسة فكرية في كيفية العمل لتغيير واقع الأمة وإنهاضها (بيروت، دار البيارق، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م)، ص ٩٢.

أصل السلطة السياسية أو مصدرها إلى الإرادة العامة للأمة»[١].

فالشعب في النظام الديمقراطي هو صاحب السيادة؛ أي السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة. ويترتب على ذلك أن يصبح الشعب ـ صاحب السيادة ومصدر السلطات ـ المرجع الأعلى في كل شيء، فهو المرجع في السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، فالشعب هو المشرع للقوانين، والمعين للحكام الذين يستأجرهم لتطبيق أحكامه، فالتشريع والحكم يعبِّران عن سيادة الأمة في الدولة[٢].

يتضح من الارتباط الحتمي بين الديمقراطية وسيادة الأمة عدة حقائق:

أولاً: أن القول بأن الأمة هي صاحبة السيادة ومصدر السلطات في النظام الديمقراطي، يؤكد كون الديمقراطية نظاماً «لا دينياً» للحياة قائماً على حق الأمة في تبني نظام الحياة الذي تختاره أياً كان؛ على أساس أنها تمثل المرجعية العليا للأنظمة والقوانين في الدولة. ونظراً لانعدام القواعد العقيدية أو الفكرية التي يعول عليها لمعرفة الحق من الباطل؛ فإن الفكر الديمقراطي الغربي لا يحدد ثوابت منطقية عقلانية للغايات الاجتماعية خارج إطار الاختيار الفردي. فالعقلانية هي انعكاس لرغبات الفرد ومصالحه الذاتية، وليست محددات خارجية «موضوعي» للسلوك الاجتماعي للأفراد[٣]. ومن ثم؛ فغايات الفرد ـ وفقاً لهذا المنظور ـ

(١) إبراهيم عبد العزيز شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، الدول والحكومات، (بيروت، الدار الجامعية للطباعة والنشر، د. ن)، ص ١٥٠.

(٢) لمزيد من التفصيل راجع: محمد أحمد مفتي، وسامي صالح الوكيل، السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، (مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م).

(3) Andrew Levine. Liberal Democracy. A Criticque of Its Theory. (New York, Columbia University Prees, 1981) p.72.

تخضع لرغباته وتتغير وفقاً لحاجاته الأساسية. ولذلك فإن القرار يصبح عقلانياً - إذا أخذنا في الاعتبار قيم كل فرد مشارك، ووضع اتخاذ القرار أو صنع القرار - إذا خدم مصلحة الفرد في ظل الظروف القائمة. وكلما تمكن الفرد من تحقيق أكبر قدر من المنفعة كان القانون أو القرار عقلانياً يجب تطبيقه والعكس صحيح(١).

ثانياً: أن سيادة الشعب التي تعد القاعدة الأساسية لأي نظام حكم ديمقراطي، تعبر بالضرورة عن إرادة الأغلبية وسيادتها «إذ إنه من غير الممكن أن تجتمع إرادات الأمة كلها على غاية واحدة»، وإذا كان بالإمكان حصول ذلك في بعض الأمور فإن تحقيقها في كل الأمور أمر في غاية الصعوبة(٢).

وبناءً عليه؛ فالسيادة في النظام الديمقراطي هي للأغلبية. يشير «سميث وليندمان» إلى أنه إذا كان لا بد لفئة ما أن تحكم الدولة فلم لا تكون الأغلبية هي تلك الفئة؟ فالأغلبية لها حق الحكم؛ ببساطة لأنها الأكثر عدداً، فالكثرة هي التي يعتد بها عند الحديث عن حق الحكم المنوط بالأغلبية(٣). كما أكد «جون لوك» أن اتفاق الأفراد على تكوين المجتمع والحكومة يقتضي أن يكون للأغلبية الحق في اتخاذ القرارات وصناعة القوانين الملزمة للمجتمع. ومن ثم؛ فهناك افتراض مؤداه أن ما تقرره الأغلبية يمثل الحق والعدل، وأن القرارات والقوانين التي تقرها الأغلبية تعد أخلاقياً صحيحة؛ لأنه لا يمكن افتراض قيام الأغلبية باتخاذ قرارات لا أخلاقية، كما يزعم لوك. ومن ثم؛ فإن أي قرار أو قانون لا تقره الأغلبية يعد لا أخلاقياً. كما أن ذلك يعني - من ناحية أخرى - أن القانون أو القرار يصبح صحيحاً من اللحظة التي تدعم فيها الأغلبية القرار، ويفقد صحته وأخلاقيته حين

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٧.

(٢) عبد الفتاح حسنين العدوي، الديمقراطية وفكرة الدولة، (القاهرة، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٤م)، ص ٣٢.

(3) Smith and Lindeman, opcit. p. 12.

لا يكـون للأغلبية الحـق فـي الحكـم علىٰ القانـون أو القرار[1]، أضـف إلىٰ ذلك أن الأفراد حين يقررون التعاقد لتكوين المجتمع فإن ذلك يتضمن التزاماً لا رجعة فيه بطاعة الجماعة. ولكن بما أن الأغلبية تمتلك حق التصرف باسم الجماعة فإن حق الطاعة ينتقل بالضرورة إلىٰ طاعة الأغلبية. كما أن حقوق الأفراد الأساسية التي يحددها الأفراد وفقاً لرأيهم من واقع كون الأفراد هم الذين يقررون ما يصلح وما لا يصلح لهم، ترتبط بما تراه الأغلبية حقاً من حقوق الأفراد. ومن ثم؛ فإن ما تراه الأغلبية لا يمثل حقاً فردياً أساسياً؛ فإن الفرد يفقد حقه في اعتباره حقاً. كما أن مصالح الأفراد الحقيقية تتحقق بطاعة القوانين التي تتخذها الهيئة التشريعية التي تحظىٰ بثقة الجماعة، ولكن بما أن الأغلبية تتصرف باسم الجماعة؛ فإن دور الفرد يصبح الطاعة العمياء لإرادة الأغلبية[2].

ولكن القول بأن ما تقرره الأغلبية يمثل الحق والعدل لمجرد صدوره من الأغلبية أمر مرفوض لعدة أسباب منها:

أولاً: أن هذا التوجه الذي تتبناه الديمقراطية يضفي «قداسة وعصمة» علىٰ رأي الأغلبية فقط؛ لأنه صادر من الأغلبية. والمتتبع لواقع الممارسات السياسية في الأنظمة الديمقراطية يرىٰ أنها تحتكم إلىٰ العقل عند الحكم علىٰ الأشياء، وتنتهي إلىٰ أن ما يراه العقل حسناً فهو حسن، وما يراه العقل قبيحاً فهو قبيح. وإسناد الحكم إلىٰ الأفعال، والأشياء إلىٰ العقل يؤدي بالضرورة إلىٰ ربط التشريعات بالمصلحة العقلية للأمة أو للأغلبية الممثلة لها، والمصلحة التي يراها الأفراد متغيرة في واقعها لتغير نظرة الأفراد إلىٰ الأشياء بتغير الظروف المحيطة

---

(1) Willmoore Kendall. John Locke and The Doctrine of Majority-Rule. (Urbana, Ill, University of Illinois Press, 1959) p.112.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٣.

بهم. فقد رأى الأفراد - في فترة زمنية معينة - أن «الشذوذ الجنسي» يندرج تحت ما يسمى بالحرية الشخصية فأقروه كممارسة، ولكن لما اتضح أن الشذوذ الجنسي من أهم مسببات مرض «نقص المناعة المكتسب» حاولت الأغلبية - بناءً على الواقع الجديد - الحد من هذه الظاهرة الاجتماعية، وذلك بإصدار التشريعات المقيدة للممارسة الجنسية المنحرفة.

أضف إلى ذلك أن ربط حق التشريع بالأغلبية - لافتراض العصمة فيها - يؤدي إلى تنازل الأفراد للأغلبية المسيطرة؛ حيث يجد المرء نفسه مضطراً للخضوع لقانون آخر اتفقت عليه الأغلبية رغم مناقضة القانون لمعتقداته. وهذا التنازل للأغلبية لا يصلح كمفهوم قابل للتطبيق في المجتمعات المرتكزة على العقيدة؛ وذلك لأن المرء الذي يحمل اعتقاداً دينياً راسخاً يستحيل عليه أن يتنازل عنه، خاصة إن اعتقد صحته، في سبيل ترجيح كفة الأغلبية. ولذلك يصعب تماماً تطبيق الأسس الديمقراطية في الدول التي يعتنق أهلها ديناً عملياً مسيطراً[1]، فلو افترضنا أن «مجلس الأمة» قرر بناءً على قاعدة «الأغلبية» إباحة الربا، أو إسقاط حد الرجم عن الزاني المحصن؛ فهل تؤدي موافقة الأغلبية على هذه التشريعات إلى جعلها حقاً واجب التطبيق في الدولة؟ وماذا لو وقفت الأقلية في وجه القوانين التي ترغب أكثرية المجلس في إصدارها؛ أيسقط حقها لمجرد كونها أقلية؟! إن الادعاء بعصمة الأغلبية وصحة آرائها لا يصلح مقياساً في الدول التي تحمل عقيدة كلية عن الكون والإنسان والحياة، فالمسلم ملزم باتباع الشرع وليس بقبول رأي الأغلبية. فلو اتفق أعضاء مجلس الأمة أو الشورى على تبنّي رأي مخالف للشرع فإن هذا الرأي - بميزان الشرع - يعد رأياً باطلاً؛ حيث إن العبرة

(1) Barbara Goodwin. Using Political Ideas. (New York, John Wiley and Sons, 1983) pp. 187 - 189.

ليست في عدد المصوِّتين للقانون بل العبرة بانبثاق التشريع من الشرع الإسلامي واتفاقه معه.

ثانياً: إذا نظرنا إلى الديمقراطية على أنها حكم الأغلبية فمن المعروف أنه في أي نظام سياسي لا يمكن اعتبار الأغلبية أغلبية سكان الدولة؛ وذلك لأنه ليس كل من يقطن أراضي الدولة يعد مواطناً. كما أن عدد أولئك الذين يسمح لهم القانون بالتصويت أقل بكثير من عدد مواطني الدولة. كما أن عدد أولئك الذين يشاركون في التصويت بالفعل دائماً أقل من عدد الذين يُسمح لهم بالتصويت، فقيود المواطنة تحد بشكل ملحوظ من عدد الأغلبية، فقد كانت المواطنة، وما يرتبط بها من حق الانتخاب في معظم الدول الأوروبية، مرتبطة بالرجال أصحاب الأملاك. حتى حين حصلت المرأة على حق الانتخاب في القرن العشرين؛ فإنه لا تزال هناك شريحة كبيرة من المواطنين لا تشارك في الانتخابات؛ إما بحكم السن أو التعليم أو عدم الاهتمام، هذا غير الأجانب الذين لا تسمح لهم الأنظمة بالمشاركة في الانتخابات[1].

كل ذلك يعني أن السيطرة على شؤون الدولة تصبح بيد «الأقلية» وليست «الأغلبية» التي تفترضها النظرية الديمقراطية. ففي الأنظمة الغربية لا يحكم الشعب كما تفترض النظرية، ولكن الذي يحكم هي تلك الأقلية التي تسمى «النخبة». ومن ثم؛ ففي الغرب نخبة ديمقراطية تحكم بسبب ما يتوفر لها من قدرة على التحكم في الموارد الطبيعية ومصادر الثروة والقوة، وبحكم بعض المزايا الموروثة وغيرها من العوامل. ويؤدي التوزيع غير المتساوي للموارد إلى تحكُّم فئات اجتماعية معينة في الموارد وإلى السعي - عن طريق المؤسسات الاجتماعية -

(1) Eliane Spitz. Majority Rule. (Chatham, New Jersey, Chatham House Publishers, 1984) pp. 3 - 4.

إلىٰ ترسيخ مصالحها ومزاياها الاجتماعية لتصبح جزءاً لا يتجزأ من النظام حتىٰ يألفها الناس، ويعتقدون مع مرور الأيام بحق النخبة المسيطرة في الحكم.

ولذلك؛ إذا أردنا تطبيق المعنىٰ الحرفي للديمقراطية الذي هو حكم الشعب؛ فإنه لن يكون هناك مكان للنخب في النظام، ولكن ذلك يعني من ناحية أخرىٰ أنه لن تكون هناك ديمقراطية في أي مكان في العالم(١). وقد دافع عدد من الكتاب عن الديمقراطية النخبوية علىٰ أساس أنها تحقق أكبر قدر من الفعالية، وذلك لعدة أسباب؛ منها: أن النخبة هي الفئة المتعلمة والمثقفة القادرة علىٰ إدارة دفة الحكم، كما أن وجود أيديولوجية تؤمن بها النخبة يجعلها أقدر علىٰ تنظيم المجتمع وقيادته، كما يحول وجود النخبة دون طغيان الأغلبية الدهماء(٢).

ويشير «روبرت دول» إلىٰ أن «اللامبالاة السياسية» تعد سبباً من الأسباب التي تحول دون المشاركة السياسية للمواطنين؛ مما يؤدي إلىٰ انحصار حق الحكم والتأثير في يد فئة محدودة. يقول دول: «إذا اعتبر أحد المساواة السياسية في اتخاذ القرارات حداً ينبغي الوصول إليه، عندها يكون من البديهي أن الوصول إلىٰ هذا الحد لن يتم إلا بمشاركة تامة من جميع المواطنين الراشدين. علىٰ أنه يبدو أن ما ندعوه ديمقراطية... يعمل علىٰ مستوىٰ منخفض نسبياً من مشاركة المواطنين؛ لذلك ليس صحيحاً القول إن أحد الشروط الأساسية للديمقراطية مشاركة المواطنين الواسعة»(٣).

ثالثاً: تثير مسألة إسناد الحكم للأغلبية في النظام الديمقراطي تساؤلاً منهجياً مشروعاً وهو: ماذا لو قررت الأغلبية - من منطلق حقها في الحكم - التخلي عن

(1) Eva Etzioni- Halevy. Fragile Democracy, opcit, p. 30.

(2) Barbara Goodwin. Using Political Ideas, opcit, p. 180.

(٣) نقلاً عن دوروثي بيكلس، الديمقراطية، نقله إلىٰ العربية، زهدي جار الله، (بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٧٢م)، ص ١٧.

الديمقراطية بإنهاء المجتمع الديمقراطي أو اللجوء للديكتاتورية؟ ولماذا يقال دائماً بأن حكم الأغلبية يحقق العدالة في كل المجالات ما عدا تلك المتعلقة بمنح السلطة للأغلبية؟ ومتى يمكن الرجوع للأمة بأسرها وإلغاء دور الأغلبية؟ وما هي الآلية التي يمكن الاعتماد عليها في رسم خط فاصل بين ما تستطيع الأغلبية عمله وما لا تستطيع القيام به؟ وهل يعتمد ذلك على احترام القيم الديمقراطية التي تؤطر عمل الأغلبية؟ ومن الذي له حق تفسير القيم الديمقراطية المشتركة؛ أليست هي الأغلبية؟[(١)]

رابعاً: أن ربط السيادة بالأمة في النظام الديمقراطي ـ وهو ما يميزه عن الأنظمة الاستبدادية التي تجعل السيادة في يد الحاكم ـ يجعل للأمة حق تبني نظام الحياة السياسي والاقتصادي والاجتماعي؛ مما يجعل النظام الديمقراطي يقف على طرفي نقيض مع النظام الإسلامي القائم على سيادة الشرع الإسلامي في واقع الحياة. فالشرع ـ وليس الشعب ـ هو المرجع الأعلى في النظام السياسي الإسلامي؛ ومن ثم فجعل الشعب المرجع الأعلى لأنظمة الحياة يعد تعطيلاً صريحاً لسيادة الشرع وهيمنة أحكام الإسلام في الدولة؛ مما يؤدي إلى ظهور الكفر البواح، وتحول الدولة إلى دار كفر.

وقد تواترت الأدلة الشرعية المؤكدة أن السيادة للشرع وحده في الدولة الإسلامية. قال ـ تعالى ـ: ﴿**فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ**﴾ [**المائدة**: ٤٨]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿**وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ**﴾ [**المائدة**: ٤٩]، يقول الطبري في تفسيره:

«وهذا أمر من الله ـ تعالى ذكره ـ لنبيه محمد ﷺ أن يحكم بين المحتكمين إليه من أهل الكتاب وسائر الملل، بكتابه الذي أنزله إليه، وهو القرآن الذي خصَّه

(1) Eliane Spitz. Majority- Rule, opcit, pp. 113 -115.

بشريعته. يقول ـ تعالىٰ ذكره ـ: احْكُم يا محمد، بين أهل الكتاب والمشركين بما أنزل إليك من كتابي وأحكامي في كل ما احتكموا فيه إليك من الحدود والجروح والقود والنفوس»[١].

وقال ـ تعالىٰ ـ منكراً التحاكم إلىٰ غير شريعته: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، يقول ابن كثير في تفسيره:

«ينكر ـ تعالىٰ ـ علىٰ من خرج عن حكم الله المحكم المشتمل علىٰ كل خير، والناهي عن كل شر، وعدل إلىٰ ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات مما يضعونها بآرائهم وأهوائهم، فمن فعل ذلك منهم فهو كافر يجب قتاله حتىٰ يرجع إلىٰ حكم الله ورسوله؛ فلا يحكم سواه في قليل ولا كثير»[٢].

ومما يؤكد سيادة الشرع الإسلامي أن الله ـ سبحانه وتعالىٰ ـ حرم تحريماً قاطعاً الخروج علىٰ شرعه، قال ـ تعالىٰ ـ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال ـ تعالىٰ ـ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقال ـ تعالىٰ ـ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧]، يقول الطبري في تفسيره:

«يقول ـ تعالىٰ ـ ذكره: ومن كتم حكم الله الذي أنزله في كتابه، وجعله حكماً بين عباده فأخفاه وحكم بغيره... ﴿فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ يقول: هؤلاء

---

(١) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء السادس، (مكة المكرمة، المكتبة الفيصلية، د.ت)، ص ٢٦٨.

(٢) مختصر تفسير ابن كثير، اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني، المجلد الأول، (بيروت، دار القرآن، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨١م)، ص ٥٢٥.

الذين لم يحكموا بما أنزل الله في كتابه، ولكن بدَّلوا، وغيَّروا حكمه، وكتموا الحق الذي أنزله في كتابه هم الكافرون»[١].

ويقول ابن تيمية: «والإنسان متى حلل الحرام المجمع عليه، أو حرم الحلال المجمع عليه، أو بدل الشرع المجمع عليه كان كافراً مرتداً باتفاق الفقهاء»[٢]. وجعل السيادة للأمة في الدولة يعني تنصيب الأمة مشرِّعاً لأنظمة الحياة؛ أي أن الأمة صاحبة السيادة تشرع قوانين وضعية لعلاج الواقع، وهذا عين الكفر الذي أشارت إليه الآية الكريمة؛ وذلك لأن «التسليم بالحق في التشريع المطلق لأحد من دون الله إشراك بالله، وأن الديمقراطية بالمعنى الغربي التي تخول الحق في السيادة العليا والتشريع المطلق لممثلي الأمة، تتناقض تناقضاً جذرياً مع الإسلام الذي يقوم في الجملة على قاعدة الاستسلام لله وحده، وعلى أن من استسلم له ولغيره كان مشركاً، ومن لم يستسلم له كان كافراً، وعلى أن الخلق والأمر من أخص خصائص الربوبية، وأن منازعة الله في الأمر كمنازعته في الخلق ولا فرق»[٣].

وبناءً عليه؛ فالحكم بأنظمة قانونية وضعية تشرعها الأمة أو نوابها من منطلق سيادة الأمة يخرج الدولة عن مقتضى الشرع الإسلامي ويجعلها دار كفر. وقد أشار الكاساني إلى أن الدار إنما تضاف إلى الكفر والإسلام بظهور أحكام الإسلام والكفر فيها: «كما تسمى الجنة دار السلام والنار دار البوار لوجود السلامة في الجنة والبوار في النار. وظهور الإسلام والكفر بظهور أحكامهما فإذا ظهرت أحكام الكفر في الدار فقد صارت دار كفر وصحت الإضافة. ولهذا

---

(١) الطبري، تأويل آي القرآن، مرجع سابق، الجزء السادس، ص٢٥٢.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المجلد الثالث، (الرباط: المغرب، مكتبة المعارف، د.ت)، ص ٢٦٧.

(٣) صلاح الصاوي، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الاسلامي المعاصر، (الرياض: مطابع أضواء البيان، د.ت)، ص ٢٥٦.

صارت الدار دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها من غير شريطة أخرىٰ؛ فكذا تصير دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها»[١].

ويقول الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ في جواب له عن سؤال عن حكم الهجرة من البلاد التي يُحكم فيها بالقانون: «البلد التي يحكم فيها بالقانون ليست بلد إسلام، تجب الهجرة منها... (و) لو قال مَنْ حكم بالقانون: أنا أعتقد أنه باطل. فهذا لا أثر له بل هو عزل للشرع، كما لو قال أحد: أنا أعبد الأوثان وأعتقد أنها باطل... وإذا قدر علىٰ الهجرة من بلاد تقام فيها القوانين وجب ذلك»[٢].

إن ربط السيادة بالأمة يجعلها مصدر السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية فتصبح المشرع لنظام الحياة بقوانين وضعية باطلة شرعاً تجعل الدولة دار كفر تجب الهجرة منها. وذلك يعني بالضرورة أن مفهوم سيادة الأمة يناقض مفهوم سيادة الشرع الذي تقوم عليه الدولة الإسلامية؛ إذ إن نظام الحكم الديمقراطي بصورته المعروفة يندرج تحت مسمىٰ «نظام حكم الطاغوت» الذي يربط الأمر والنهي والتشريع كله بالأمة أو ممثليها، ويجعل الكلمة العليا والهيمنة لغير الله ـ سبحانه وتعالىٰ ـ[٣]. الأمر الذي يجعل تبني الديمقراطية أمراً محرماً بالشرع.

(١) علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الجزء السابع (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م)، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) فتاوىٰ ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، جمع وترتيب محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، الجزء السادس، (مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، ١٣٩٩هـ)، ص ١٨٨، ١٨٩.

(٣) محمد شاكر الشريف، حقيقة الديمقراطية، (الرياض: دار الوطن للنشر، ١٤١٢هـ)، ص ١٩.



الفصل الثالث

الديمقراطية والحل الوسط

الديمقراطية والحل الوسط

تنطلق النظرية الديمقراطية من افتراض مؤداه أن السياسة هي «فن الممكن»، فالممارسات السياسية ترتبط بالحل الوسط كأداة لحل صراعات المصالح وصراعات المبادئ في الدولة. وتَبَنِّي الحل الوسط في النظرية الديمقراطية نتج عن الصراع بين الكنيسة والدولة الذي انتهى إلى الحل الوسط بين الاعتراف بهيمنة الدين على شؤون الحياة، وبين إنكار صلاحية الدين للتدخل في شؤون الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ فبرز حل وسط يتمثل في قبول الدين كعلاقة خاصة بين المرء وربه، وعزله عن شؤون الحياة. فقامت الدولة على عقيدة: «فصل الدين عن الحياة» التي مثلت حلاً وسطاً بين رفض الدين كليةً وبين تدخل الدين في شؤون الحياة[١].

وبناءً عليه؛ فقد نشأ ارتباط وثيق بين الممارسات الديمقراطية والحل الوسط، ففي المجتمع الديمقراطي لا يمكن إنجاز أمر دون التنازل والتسوية. لكن ما الذي يبرر انتشار ممارسة الحل الوسط في النظرية الديمقراطية؟ يجيب بينوك وتشابمان بأن المبرر يكمن في صعوبة ممارسة القوة السياسية دون أقلمة النفس مع مطالب الآخرين؛ حتى إنه يمكن القول إن الغرض الأساسي من وجود المؤسسات الديمقراطية هو الحيلولة دون بناء سياسات غير مبنية على الحل الوسط[٢].

أما جوزيف كارينز فقد أكد أن معظم الجدل حول أفضلية الحل الوسط في

(١) أحمد عطيات، الطريق، مرجع سابق، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(2) J. Ronald Pennock, John. W. Chapman eds. Compromise In Ethics, Law, And Politics. (New York, New York University Press, 1979) p. 41.

السياسة إنما يتم في إطار النظرية الديمقراطية ؛ وذلك على أساس أن هناك ارتباطاً حتمياً ووثيقاً بين الديمقراطية والحل الوسط ، فالحل الوسط جزء من الممارسة الديمقراطية للسياسة ، ولا يثمر الحل الوسط إلا في إطار السياسة الديمقراطية . حتى إنه يمكن النظر إلى الإجراء الديمقراطي المتعلق بحكم الأغلبية كحل وسط لتسوية النزاعات داخل المجتمع ، وهو حل وسط ينبع من تقبل الطريقة الديمقراطية للحياة التي تجعل حكم الأغلبية ركناً أساسياً للحكم الديمقراطي . كما يلعب الحل الوسط أيضاً دوراً رئيساً في حل القضايا المطروحة للنقاش ، فالتوصل إلى أغلبية في بعض القضايا يقتضي إيجاد حل وسط يتمكن الأفراد من خلاله من المداولة حتى تتكون الأغلبية اللازمة ؛ ففي ظل الديمقراطية لا بد للأفراد من التنازل للآخرين لتكوين الأغلبية لتمرير القرارات[١] .

ويؤكد «سميث» أن قيام الديمقراطية يقتضي إدراك أن ما يمكن تحقيقه أقل مما يجب تحقيقه ، وأن حكم الأغلبية يجعل الأقلية تواجه ثلاثة احتمالات ، وهي : إما أن ترفض صوت الأغلبية أو ترفض المشاركة أو الاستمرار في المشاركة السلبية عن طريق تخريب قرارات الأغلبية ، أو منح قرار الأغلبية محاكمة عادلة مع الاستمرار في نقد قرارات الأغلبية ووسائل تنفيذها للقرارات المطروحة . ومن هنا فإن الحل الوسط يلعب دوراً بارزاً في خلق التوازن الاجتماعي بين حكم الأغلبية وتحدي الأقلية المعارضة لها ؛ بحيث تعكس القرارات السياسية حلاً وسطاً لا يؤدي إلى تعسف الأغلبية ولا إلى أن تصبح الكلمة للأقلية[٢] . والحل الوسط كقاعدة للعملية السياسية في النظام الديمقراطي يعد بديلاً مناسباً للإذعان

(1) Joseph. H. Carens "Compromises in Politics" ,in Pennock and Chapmar eds Compromise..., opcit. pp.132 - 135.

(2) T. V. Smith. The Democratic Way of Life. opcit. p. 121.

الذي يرتبط بالتسلط السياسي الذي يفقد المرء القدرة على المشاركة الإيجابية في صناعة القرارات فيتقبل القرارات كما هي. أو البديل الآخر وهو الإجماع: أي الموافقة الجماعية على القرارات التي تعني أن المرء يوافق على ما تتخذه الجماعة من قرارات. أما الحل الوسط فيمثل مشاركة إيجابية في اتخاذ القرارات عن طريق طرح القرارات وتداولها للوصول إلى حل وسط حيالها؛ مما يوفر مشاركة أكبر في اتخاذ القرار(١).

أضف إلى ذلك أن الحل الوسط أداة تستخدمها الديمقراطية لحل نوعَي الصراع في المجتمع: الصراع على المصالح، والصراع على المبادئ. يؤكد «ثيودور بندت» أن التوصل إلى حل وسط لا يعني أن مصالح المرء أو مبادئه قد سويت بحل وسط، ولكن المطالب والسياسات التي يرغب في تحقيقها هي التي حُلَّت حلاً وسطاً(٢)، ويشير الكاتب إلى أن هناك حالتين للحل الوسط أهمها تلك المتعلقة بالموافقة على هيكل معين كالديمقراطية ـ مثلاً ـ لحل الخلافات المبدئية.

يثير اختيار الإجراء الديمقراطي تساؤلين:

الأول: وهو كيف يمكن للمرء أن يوافق على قبول تلك المؤسسات الديمقراطية لحل مشاكله؟

أما التساؤل الثاني: فهو كيف يمكن للمرء أن يقبل الحلول الديمقراطية إذا كانت نتائجها تتعارض مع مبادئه؟

ويجيب الكاتب عن السؤال الأول: بأن قبول الإجراءات الديمقراطية يعد ضرورةً لتحقيق السلام وتجنب الحرب، كما أن نتائج الإجراءات الديمقراطية ـ مثل

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢٢.

(2) Theodore. M. Benditt. " Comprising Interests and Principles", in Pennock and Chapman, opcit, p. 27.

حكم الأغلبية - تجعل القرارات أكثر صحة من مبادئ الفرد؛ بمعنى أن حكم الأغلبية يجعل القرارات أكثر ميلاً نحو الحق والصحة من القرارات الفردية.

أما بالنسبة للسؤال الثاني فالإجابة عنه تكمن في طبيعة الديمقراطية؛ فالمرء قد يعتقد صحة توجهاته أو قد يعتقد أن سياسة معينة لا بد أن تطبق، ولكن لأنه ديمقراطي فلا بد أن يلتزم بوجوب تطبيق أي سياسة أخرى إذا كان ذلك يعكس رأي الأغلبية(١)، ولكن ما الذي يدفع المرء لقبول الحل الوسط في النزاعات العقيدية؟ يشير الكاتب إلى أن الدافع - في الغالب - يكمن في الاعتبارات العملية التي تجعل هذا الأمر ضرورة؛ وذلك لأن تمسك المرء بمعتقداته قد يجعله عاجزاً عن تحقيق أي شيء؛ ومن ثم فلا بد له من التنازل عن بعض مبادئه لتحقيق الجزء الآخر منها(٢).

ولهذا يشير «باترك دوبل» إلى أن إحدى أهم إنجازات الديمقراطية الليبرالية إنما يكمن في تمكينها الأفراد من إشباع الازدواج الأخلاقي المتمثل في تبنِّي الحل الوسط؛ مع الاستمرار في معارضة القرارات بناءً على الأطر العقيدية أو الأخلاقية. ولكن كيف يمكن للديمقراطية تحقيق هذا الغرض المزدوج؟ يقول «دوبل»: «إن تركيز الديمقراطية الليبرالية على الأهمية الأخلاقية والمدنية لاحترام حرية الآخرين، تجعل المرء يحترم آراء الآخرين ووجهات نظرهم ويعطيها نفس الوزن الأخلاقي الذي يعطيه لرأيه مهما اختلفت الآراء وتضاربت. فالديمقراطية تمثل التزاماً أخلاقياً باحترام الرأي الآخر مهما كان نوعه ومصدره؛ مما يحتم تبنِّي الحل الوسط كأداة لحل المشاكل المجتمعية»(٣).

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٢ - ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٤.

(3) J Patrick Dobel. Compromise and Political Action. Political Morality in Liberal and Democratic Life. (N.Y. Rowman and Littlefield Publishing Inc, 1990) p. 9.

وبناءً عليه؛ فإن الحل الوسط يثير مشكلة في الحياة السياسية حين ترتبط دوافع السلوك بالالتزام العقائدي، فالفرد الذي تحركه الدوافع الأخلاقية والعقائدية ـ كما يشير دوبل ـ يعتقد صحة توجهاته العقائدية وخطأ التوجهات الأخرىٰ؛ مما يدفعه نحو التعصب تجاه الآخرين فقط لأنهم لا يشاركونه منطلقاته العقائدية. ولذلك فالحل الوسط طريقة للحياة ضمن الأطر الديمقراطية، وهو ليس مرتبطاً بما يحققه المرء من منفعة في الصفقات التي يعقدها مع الآخرين كما يتصور أرباب نظرية المنفعة أو نظرية اللعبة؛ إنما هو طريقة للحياة مرتبطة بالتزام أخلاقي للحياة ضمن أطر الحل الوسط الذي يضمن التزام الجميع بنتائجه، وبحل النزاعات عن طريقه فقط(١).

يتضح مما سبق أن الحل الوسط وسيلة لحل النزاعات في ظل الديمقراطية. فالنظام الديمقراطي ـ من منطلق فصل الدين عن الحياة ـ تبنىٰ آلية سياسية لحل مشكلات الصراع السياسي المصلحية والمبدئية قائمة علىٰ «الحل الوسط» المتمثل في إرضاء الأطراف المتنازعة عن طريق تقديم التنازلات المتبادلة. ونظراً لأن الديمقراطية تقتضي ألا يفرض أحد وجهة نظره علىٰ الآخرين من منطلق حرية إبداء الرأي المكفولة للجميع مهما كانت الآراء؛ فإن الالتزام العقيدي لا يتفق والديمقراطية مطلقاً. ونظراً لأن الديمقراطية قد توصلت إلىٰ عدم صحة تدخل الدين في الحياة، فإنها فصلت العقيدة عن الممارسات السياسية وانتهت إلىٰ أنه لا يصح إخضاع الممارسات السياسية لمقياس الحلال والحرام؛ لأنه «لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين». ومن ثم ساوت بين الآراء المطروحة لمعالجة الواقع بغضِّ النظر عن صوابها وخطئها، وجعلت الرأي «المبدئي» مجرد رأي يحمله الفرد، يحق له حمله، ولكن لا يحق فرضه علىٰ المجتمع لتساوي الأفراد في حمل الآراء.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١ ـ ٢٢.

هذه هي الفكرة التي قام عليها «الحل الوسط». وهي فكرة باطلة شرعاً، وذلك لأنه في الدولة الشرعية لا يصح جعل الحل الوسط قاعدة لحل المشكلات، فالنزاع لا يسوَّىٰ بالحل الوسط بل بالرجوع إلىٰ الشرع صاحب السيادة. قال ـ تعالىٰ ـ: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ [النساء: ٥٩]. يقول ابن كثير في تفسيره: «وهذا أمر من الله ـ عز وجل ـ بأن كل شيء تنازع الناس فيه من أصول الدين وفروعه أن يرد التنازع في ذلك إلىٰ الكتاب والسنة... فما حكم به الكتاب والسنة وشهدا له بالصحة فهو الحق، وماذا بعد الحق إلا الضلال؟ ولهذا قال ـ تعالىٰ ـ: ﴿إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾؛ أي ردوا الخصومات والجهالات إلىٰ كتاب الله وسنة رسوله فتحاكموا إليها فيما شجر بينكم. ﴿إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾: فدل علىٰ أن من لم يتحاكم في محل النزاع إلىٰ الكتاب والسنة، ولا يرجع إليهما في ذلك فليس مؤمناً بالله ولا باليوم الآخر»(١).

وأَمْر الله ـ سبحانه وتعالىٰ ـ بالرجوع إليه يشمل النزاع في الشؤون السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، وفي العقائد والأحكام الفرعية وغيرها، فهو حكم شمولي قطعي؛ فلا يصح استثناء الظاهرة السياسية من حكم الله الشمولي بحجة أن الممارسات السياسية لا علاقة لها بالحلال والحرام، أو تبنِّي الربا بحجة المصلحة الاقتصادية؛ لأن حكم الله الشمولي يوجب الرجوع إليه في كل شيء وهذا هو مقتضىٰ قوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ﴾؛ أي أنه لا يصح إخراج أمر من الأمور من دائرة الرجوع إلىٰ الله ـ أي إلىٰ الشرع الإسلامي ـ بحال من الأحوال؛ وذلك لأن الشرع صاحب السيادة في الدولة الإسلامية.

ولقد أدت السيطرة الاستعمارية علىٰ بلاد المسلمين إلىٰ فرض الهيمنة

---

(١) مختصر تفسير ابن كثير، المجلد الأول، مرجع سابق، ١٩٨١م، ص ٤٠٨.

الفكرية على المسلمين، وإلى ربطهم بعجلة التبعية الفكرية التي مكَّنت الغرب المستعمر من فرض الرأسمالية العلمانية والديمقراطية كأفكار ومفهومات يسعى إليها المسلم للتصدي للشيوعية، ولمعالجة المشكلات في جميع جوانب الحياة. ولقد أدى هذا إلى تبنِّي «الحل الوسط» كمفهوم عن الحياة في معالجة الظواهر السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية. فالتنازل عن فلسطين لليهود يمثل حلاً وسطاً للمشكلة الفلسطينية يقوم على منح اليهود المغتصبين لأرض فلسطين شرعية في أراضي المسلمين مقابل تنازل اليهود عن جزء من الأرض المحتلة، وما لا يدرك كله لا يترك جله. وتبنِّي أحكام الكفر الوضعية كان يمثل الحل الوسط بين المناداة بإلغاء الشريعة والتغريب الكامل للمجتمعات؛ وبين فتح باب الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية، حتى قامت المحاكم الوضعية جنباً إلى جنب مع المحاكم الشرعية، وحتى تم تدريجياً إحلال المحاكم الوضعية محل المحاكم الشرعية؛ فصار القانون المهيمن هو القانون الوضعي.

وفي النظام الاقتصادي تبنَّى المسلمون النظام الرأسمالي الغربي القائم على الربا. وكحل وسط أقيمت مع البنوك الربوية بنوك إسلامية، أو سمح للبنوك الربوية بممارسة أنشطة ذات طابع إسلامي؛ لإرضاء مشاعر المسلمين أو لاسترضاء التيارات الإسلامية إن وجدت. وقد أدى هذا وغيره من الممارسات المبنية على «الحل الوسط» إلى خلق ازدواجية في المفهومات والمشاعر والسلوك عند كثير من المسلمين؛ فصار بعض الناس يعلن أنه يدين بالإسلام ويتبنَّى العلمانية في وقت واحد، وصار الإسلام اشتراكياً عند الاشتراكيين، وديمقراطياً عند المنادين بالديمقراطية؛ حتى غُيبت أحكام الإسلام ومفهوماته المعالجة للواقع.



الفصل الرابــع

الحرية والتعددية السياسية

الحرية والتعددية السياسية

تحتل الحرية مكاناً مركزياً في النظرية الديمقراطية الغربية، فجوهر الفكرة الديمقراطية يتعلق بمفهوم الحرية التي تمثل غاية الوجود السياسي؛ فالحرية أساس الديمقراطية.

وتعرف الحرية بأنها «انعدام المعوقات الخارجية». فحرية المرء مرهونة بقدرته على اختيار أهدافه، أو طريقة سلوكه، أو اختيار البديل المناسب له بين البدائل المتاحة، دون تدخل أحد في حريته في الفعل أو الاختيار، سواء كان هذا التدخل من فرد آخر أو من الدولة أو من أية سلطة أخرى. هذا، ويقتضي الحديث عن انعدام المعوقات الخارجية بيان أمرين مهمين:

الأول منهما: أنه إذا كان غياب المعوقات الخارجية يعد أمراً ضرورياً لتوفر الحرية، فإن «الجبر» أو «الإكراه» المعيق للحرية يشمل ليس فقط مجموعة المعوقات المباشرة، بل يشمل أيضاً أنواع الإكراه غير المباشر كالتوجيه، والسيطرة على العقول وغيرها من العوامل التي تهدف إلى التحكم في قدرة المرء على الاختيار.

ثانياً: إذا كانت الحرية تعني حق المرء في اختيار ما يراه مناسباً من بين البدائل المتاحة؛ فإن هذا الحق يتضمن حق المرء في معرفة كل الخيارات المعروضة ليتم له الاختيار منها. ومن ثم فالحرية التي يتمتع بها مجتمع ما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمدى توفر الخيارات المرتبطة بالأفكار، والسلوك، وطراز العيش؛ ليتسنى لأفراد المجتمع اختيار ما يرونه مناسباً لهم من ضمن الأفكار المعروضة[1].

(1) The Encyclopedia of Philosophy, (New York, Macmillan Publishing Company Inc & The Free Press, 1967) Volume Three, pp. 222, 223.

وتعرف الحرية كذلك بأنها «اختيار الفعل عن روية مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده»(١)، ويتم التمييز بين نوعين من أنواع الحرية: حرية التنفيذ التي تعني «المقدرة على العمل (أو الامتناع عن العمل) دون الخضوع لأي ضغط خارجي»، وحرية التصميم التي تعني «القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لتأثير قوى باطنة»(٢).

كما يعرِّف آخرون الحرية من خلال النظر إلى المعنى «السلبي» والمعنى «الإيجابي» للحرية، فالحرية في مفهومها السلبي تعني انعدام الإكراه أو التدخل الذي يحد من قدرة المرء على التصرف. أما الحرية في مفهومها الإيجابي فتعني أن يصبح المرء سيد نفسه، المتحكم في مصيره، القادر «عقلانياً» على اختيار ما يراه مناسباً ورفض ما عدا ذلك، من منطلق «السيادة الفردية». هذه النزعة العقلانية التي تدفع الإنسان للبحث عن الحرية قد تعلو على النفس الإنسانية؛ ومن ثم قد تشكل منظومة اجتماعية يعبِّر الإنسان من خلالها عن الحرية(٣).

وبناءً عليه؛ فقد ذكر «ميلر» في محاولة للإجابة عن معنى الحرية - أن هناك عدة اتجاهات فكرية تناولت مفهوم الحرية:

الاتجاه الأول: يتزعمه الليبراليون (الأحرار) الذين يؤكدون أن الحرية تتمثل في غياب القيود الخارجية أو التدخل من قِبَل الآخرين في شؤون الفرد الذاتية(٤) ويدعو المذهب الحر (الليبرالي) إلى إطلاق الحرية الفردية والحد من تدخل الدولة في النشاطات الإبداعية للفرد؛ وذلك لأن الفرد - وفقاً للمذهب الليبرالي - يشكل

(١) زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، (القاهرة: مكتبة مصر، د.ت)، ص ١٨.
(٢) المرجع السابق، ص ١٩.
(3) Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", in David Miller eds, Liberty (Oxford, Oxford University Press, 1991) p. 43.
(4) David Millers eds, Liberty, opcit, p.3.

القاعدة التي يقوم عليها المجتمع، فالمجتمع مكون «من مجموعة أفراد»، وكونه «مجموعة أفراد» يعني أن الفرد هو لبنة البناء الاجتماعي، وأن حقوقه وحرياته الأساسية تسبق في وجودها الوجود الاجتماعي والسياسي؛ مما يجعل لحقوقه قدسية تعمل الدولة على حمايتها وعدم التعرض لها بأي حال من الأحوال[١].

ومن ثم؛ فالدولة أداة لحفظ «الحقوق الطبيعية» للأفراد، فالفرد برغباته وحاجاته المستمدة من الحقوق الطبيعية يسبق في وجوده تكوين المجتمع ويعلو عليه، والمجتمع الذي يكونه الأفراد لا بد أن يستجيب لرغباتهم ومصالحهم. ولذلك فالدولة التي تنشأ عن طريق التعاقد تنشأ استجابة لمصالح الأفراد وتنفيذ رغباتهم؛ فالفردية ـ أي المحافظة على حقوق الأفراد ـ تعزز الحرية وتولد الدولة الليبرالية أو دولة الحرية[٢]. وقد دافع «جون ستيوارت مل» عن المذهب الفردي؛ وذلك بتأكيده على ضرورة الفصل بين الدولة من ناحية والمجتمع والفرد من ناحية أخرى، والمناداة بالحد من سيطرة الدولة على الأفراد.

ويطرح «مل» عدة تساؤلات منها: ما هو القيد الشرعي على سيادة المرء على نفسه؟ أين تبدأ سلطة المجتمع على الفرد؟ وما هو القدر من حياة الفرد الذي يجب أن يترك له ليقرر فيه ما يراه؟ وما هو الجزء الذي يترك للمجتمع؟ يجيب «مل» بأنه يجب أن يترك للفرد ذلك الجانب الذي يخصه بوصفه فرداً، وأن يترك للمجتمع ذلك الجزء الذي يهم المجتمع ككل. وبناءً عليه؛ يؤكد «مل» أنه: «حالما يؤثر أي تصرف للفرد على مصالح الآخرين، يصبح للمجتمع الحق في التدخل في سلوك الفرد... أما إذا لم يؤثر تصرف المرء على أحد سواه... فإنه لا بد أن

---

(1) Roy C. Macridis. Contemporary Political Ideologies. Movements and Regimes. (Boston, Little Brown and Comp, 1983) p.38.

(2) Norberto Bobbio, Liberalism and Democracy. Translated by Martin Ryle & Kate Soper. (London, Verso Pub, 1990) pp. 8-9.

يتمتع المرء بالحرية التامة ـ قانونياً واجتماعياً ـ لفعل ما يراه، ولتحمل ما يترتب على ذلك من نتائج»[١].

ومن ثم؛ فالحالة الوحيدة التي يصبح استخدام القوة فيها ضد الفرد مشروعاً هي حالة منعه من الإضرار بالآخرين. أما الإكراه الذي يسهم في إعاقة الرغبات الفردية للإنسان فهو سيئ؛ حتى لو استخدم لمنع حدوث مصائب ما دام أن الفعل يقع ضمن الدائرة الفردية التي لا يحق لأحد التدخل فيها بالمنع والإلزام. فالأفراد ـ وفقاً لمفهوم «مل» عن الحرية ـ أحرار فيما يفعلون شريطة ألا يؤدي تصرفهم إلى إلحاق الأذى بالآخرين. يقول «مل» في هذا الصدد:

«لا يحق معاقبة أي فرد لمجرد شربه للخمر، في حين تجب عقوبة العسكري أو الشرطي الذي يشرب الخمر أثناء تأديته للعمل»[٢].

وبناءً على ما سبق؛ فإن حرية الفرد تتحقق بانعدام الإكراه عليه، ويمكن منع الإكراه بتمكين الفرد من تأمين مجال خاص له يحميه من تدخل الآخرين وهو مجال «الحرية الشخصية» للفرد. ومن هنا يصبح دور الدولة العمل على منع الإكراه بين الأفراد عن طريق التهديد باستخدام الإكراه ضد أولئك الذين يلجؤون إلى إكراه الآخرين أو التدخل في شؤونهم[٣].

ومن ثم؛ فأهم ما يميز المجتمع الحر عن المجتمع غير الحر ـ كما يشير «هايك» ـ أن السلوك الفردي الذي لا يؤثر على المجال الخاص للآخرين يُبنى على اختيار الفرد ذاته، ولا يُفرض عليه من قِبَل الدولة، أو من قِبَل أي مؤسسة

(1) John Stuart Mil, On Liberty and other Essays. (Oxford, Oxford University Press, 1991) pp. 83 - 84.

(٢) المرجع السابق، ص٩٠ ـ ٩١.
(٣) المرجع السابق، ص٨٣ ـ ٨٤.

اجتماعيـة أخــرىٰ[١] .

أما الاتجاه الثاني في تعريف الحرية الفردية فهـو اتجاه المدرسة الجمهـورية التي يقدم أربـابها مفهوماً سياسياً واضحاً لمعنىٰ الحريـة ؛ حيث تعرف الحريـة من خلال ربطـها بالـتنظيـم السياسي ، ومعنىٰ ذلك أن الإنـسان يصبح حراً حيث يعيش في جماعة سياسـية حرة ، وتصبح الجماعة حـرة حين يحكمهـا الشعب[٢] ، فحين تصبـح القوانين المطبقة في الـدولة انعكاساً لإرادة الأفراد أنفسهـم ، تتحقـق الحرية بمدلـولها الإيـجابي المتمثـل في حكم المـرء لنفسه ؛ أي أن يصبـح المرء سيد نفسه . وهـذه الحريـة هـي التـي بنيت عـليهـا فكـرة الـديمقـراطية الـغربيـة[٣] ؛ وذلـك لأن الديمقراطيـة ـ كما يشير «سميث وليندمان» ـ حالـة ذهنية عن الحرية ، والحريـة تعني في تعـريفها السلبي غياب المعوقـات الخارجية ، وتعني ـ إيجاباً ـ الصراع الإيـجابي ضد التقاليد والأعراف والعادات الاجتماعية التي تعوق تقدم الإنسان[٤] .

ومـن ثم ؛ فـالحرية ـ وفقـاً لـهذا المفـهوم ـ تـتجاوز انـعدام الـقيـود أو الـضغـوط الخارجية ، فالحريـة تتمـثل في القـدرة علىٰ فـعل أشياء معينـة ؛ وذلك في إطار نـظام اجتـماعـي يجعـل تصرف الـفرد الحـر يسهـم في دعـم حرية الآخـرين . فالحـرية كـما يؤكد «جرين» : «قوة إيجابية أو قدرة علىٰ العمل أو الاستمتاع بشيء يستحق العمل أو الاستمتاع به . وهي شيء نفعله أو نستمتع به بالاشتراك مع الآخرين»[٥] .

---

(١) المرجع السابق ، ص١٤٥ ـ ١٤٧ .

(٢) راجع David Millers eds, opcit, p. 3

(٣) إمام عبد الفتاح إمام «مسيرة الديمقراطية» ، الكويت ، مجلة عالم الفكر ، المجلد ٢٢ العدد ٢ ، أكتوبر ، نوفمبر ، ديسمبر ١٩٩٣م ، ص ٢٣ .

(4) Smith and lindeman, The Deomocrotic way of Life, opcit, p. 44.

(5) T. H. Green "liberal Legislation and Freedom of Contract", in David Miller eds Liberty, opcit, p. 21.

ولذلك تقول «حنا آرنت»: «إن إحساس المرء الداخلي بالحرية الذي تدعيه النظرية المثالية لا يمكن الوصول إليه ما لم يجرب الإنسان الحرية في العالم الحقيقي الذي يعيش فيه. ومن ثم؛ فالحرية والسياسة أمران متلازمان؛ وذلك لأن قيام الحرية يقتضي وجود البناء السياسي الذي يكفل تحقيق الحرية للإنسان»[١].

ويشير «صول بادوفر» - في هذا الصدد - إلى أن الحرية السياسية هي جوهر الديمقراطية بقوله: «فالبعض يعتقد أن الديمقراطية تكون قائمة حيث تتركز السلطة في أيدي جماعة تتكلم باسم العمال... وقد اقتنع البعض الآخر بأن الديمقراطية معناها الحكم بواسطة زعيمهم، على شريطة أن يمثل الشعب لا جماعة ذات مصالح خاصة. وهناك آخرون - لعلهم غالبية الذين يؤمنون بالديمقراطية - يرون أنها نظام يكفل الرفاهية... بغضِّ النظر عن الكيفية التي تتحقق بها أو تصان. على أن الأمر الذي لا يدركه هؤلاء هو أن الديمقراطية - في جوهرها - نظام سياسي يستهدف غايات سياسية محددة، في مقدمتها الحرية السياسية»[٢].

وقد دافع عدد من المفكرين السياسيين عن الحرية السياسية التي تكون الحكومة فيها نصيرة للحرية وللإرادة الفردية، فقد أكد «سبينوزا» أن أفضل أنواع الحكومات هي الحكومة الديمقراطية «التي تستند إلى نظام جمهوري تكون فيه إرادة الشعب هي الحاكمة»[٣]، وقد قدم «روسو» أفضل تعبير للحرية السياسية

---

(1) Hannah Arendt, "Freedom and Politics", in Millers eds Liberty, opcit, p. 60.

(٢) صول. ك. بادوفر، معنى الديموقراطية، ترجمة، جورج عزيز، (القاهرة: دار الكرنك للنشر، ١٩٦٧م)، ص ١٤ - ١٥.

(٣) زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

بربطها بالسيادة الفردية. فالسيادة الذاتية للإنسان تعبر عن نفسها في المجتمع السياسي عن طريق اشتراك الأفراد المباشر في وضع القوانين التي تحكمهم؛ ومن ثم تتكامل الحرية مع طاعة القوانين؛ وذلك لأن الأفراد أنفسهم قاموا بتشريعها بحرية من أجل تحقيق سعادتهم؛ ولذلك فالحرية تتعمق عندما يقوم الأفراد بتشريع أنظمة حياتهم من منطلق حكم الذات أو الحكومة الديمقراطية(١)، فالحرية السياسية تعبر عن السيادة الشعبية.

وقد سعىٰ «كانط» نحو ربط الحرية بالعقلانية، كما فعل «روسو» من قبل، فقد أكد أن كل شيء في الطبيعة يسير وفق قانون محدد، ولكن إذا كانت الأشياء تسير وفق قانون محدد دون اختيار، فإن الإنسان العقلاني وحده هو القادر علىٰ الخضوع للقوانين التي سيشرعها بنفسه؛ ولذلك فالحرية تتمثل في سيطرة الإرادة الذاتية علىٰ الإنسان والتي تجعله يشرع قوانينه ويحدد إطار حياته بعقلانية؛ ومن ثم يتمتع بالحرية. ولذلك فخضوع الإنسان للقانون الطبيعي أو لرغباته الذاتية يعني أنه ليس حراً؛ لأنه لا يصبح حراً إلا إذا أصبحت تصرفاته تسير وفقاً للعقل الذي يدفعه إلىٰ تشريع قوانين حياته. وذلك يعني ـ أيضاً ـ أن القانون الأخلاقي هو القانون الذي يمنحه المرء لنفسه بالتشريع؛ ومن ثم فإن القانون يفقد صفته الأخلاقية إذا تم فرضه من قِبَل أي جهة خارجية؛ حيث لا بد أن ينبع القانون من الإرادة الذاتية للأفراد أنفسهم(٢).

كما أشار «كانط» ـ من ناحية أخرىٰ ـ إلىٰ أن الحرية ظاهرة اجتماعية لا تتحقق

---

(1) Patrick Gardiner, "Rousseau on Liberty" in Zbigniew Pleczynski and John Gary eds,. Conceptions of Liberty in Political Philosophy. (London, The Athlone Press, 1984) pp. 92 - 95.

(2) Chrles Taylor, "Kants Theory of Freedom" in Conceptions of Liberty, opcit, pp. 105 - 107.

إلا في المجتمع ؛ ولذلك فقد انتقد فكرة التنازل عن الحرية أو جزء من الحرية للدخول في المجتمع السياسي مؤكداً أن العقد المبرم لتكوين المجتمع السياسي يعني أن الأفراد استبدلوا بالكامل «حريتهم الوحشية (غير المستأنسة) وغير القانونية» ؛ ليكتشفوا حريتهم الكاملة والحقيقية بالخضوع للقانون[١] .

ومن ثم ؛ فإن قداسة المجتمع السياسي تتمثل في خضوع أفراده للقانون الذي يحدد الأطر الاجتماعية للتفاعل من أجل تحقيق الحرية لكل أفراد المجتمع . ولذلك فغاية السياسة تنظيم الحرية ، وهذا في حد ذاته سبب وجود الدولة وبقائها[٢] .

ومن مظاهر الحرية السياسية التي أشار إليها المفكرون السياسيون والتي ربطوها بالديمقراطية هي حرية الرأي وحرية العقيدة . ولقد سبق أن بينا أن الديمقراطية نظام علماني قائم على فصل الدين عن الحياة . ونريد هنا أن نوضح فقط العلاقة بين الحرية والعلمانية أو ما يشار إليه في الغرب «بحرية العقيدة» التي تعني حق كل امرئ في اعتناق ما يشاء من عقيدة ، فلقد أشار «سبينوزا» إلى أنه ليس للدولة أن تفرض على المواطنين أي مذهب من المذاهب ؛ فحرية العقيدة مكفولة للجميع «فليطع إذن كل فرد إلهه بمطلق حريته ومن كل قلبه ، ولتكن العدالة والمحبة وحدهما موضع تقديس المجتمع»[٣] .

وقد تناول «لوك» في كتابه (رسائل في التسامح) ضرورة الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية ، ونادى بإقرار حرية العقيدة في الدولة ، وأكد أن «واجب الدولة أن تجيز كل ضرب من ضروب «العبادة الخارجية» ، دون أن يكون من حقها

(١) المرجع السابق ، ص ١١٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١١٥ .
(٣) نقلاً عن زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ، ص٢٣٢ ، ٢٣٣ .

التدخل لتوقيع العقوبة على الأفراد لما يقترفونه من آثام، اللهم إلا إذا كان فيها تعد على حقوق الغير»[١].

وبناءً على هذه القاعدة فإن الديمقراطية تقوم على مفهوم «حرية العقيدة»، فحرية العقيدة مطلقة للشعب؛ فله اختيار ما شاء من العقائد والأفكار والمفهومات واتباعها، وليس للدولة أي حق في منعه من اعتقاد ما يشاء شريطة ألا يؤذي الآخرين؛ وذلك لأن العقيدة ـ وفقاً للمفهوم الغربي للدين ـ هي علاقة خاصة بين المرء وربه. وما دام أنها تندرج تحت إطار «الخاص» ـ أي الشؤون الخاصة بالفرد ـ فلا يجوز للدولة التدخل فيها مطلقاً. فالدولة التي تؤمن بحرية العقيدة تترك الأفراد فيها يعتنقون ما شاؤوا، أو بالأحرى لا دخل لها فيما يحمله الأفراد من معتقدات؛ لأن المعتقدات مسألة فردية شخصية بحتة.

أما فيما يتعلق بالبعد الثاني من الحرية وهو حرية الرأي؛ فقد أكد «جون ستيوارت مل» أن حرية الرأي مطلقة في الدولة لا يحدها حد ولا يقيدها قيد. فللمرء مطلق الحرية في اعتناق ما يشاء من أفكار ومفهومات والدفاع عنها، وليس لأحد كائن من كان حرمانه من حقه في حرية رأيه. وهذا هو الأساس الذي بُني عليه فيما بعد مفهوم «التعددية السياسية» في الفكر الديمقراطي الغربي. يقول «مل» ـ في هذا الصدد ـ عبارته المشهورة: «لو اتفقت البشرية كلها على رأي إلا فرداً واحداً كان له رأي مخالف، لما كان حق البشرية في إسكات هذا الفرد بأعظم من حقه في إسكات البشرية إذا تهيأت له القوة التي تمكنه من ذلك، حتى لو كان الرأي لا قيمة له إلا عند صاحبه»[٢].

ويضيف «مل» أنه «مهما كان اعتقاد المرء راسخاً ليس فقط في زيف رأي ما،

---

(١) نقلاً عن المرجع السابق، ص٢٣٧.

(2) John S. Mil, on Libierty, opcit, p.21.

بل وفي نتائجه الضارة، حتىٰ في فساده أخلاقياً وإلحاده، فإنه يدعي العصمة - وإن كان يؤيده الرأي العام في بلده، أو في عصره - من يحول دون الاستماع إلىٰ ما يقال في الدفاع عن ذلك الرأي»[١].

وقد أشار «كارل كوهين» في معرض حديثه عن الشروط الدستورية لقيام الديمقراطية إلىٰ أن تلك الشروط تتمثل في وجود الحرية السياسية، وحرية الرأي. وحرية الرأي التي تعد جزءاً لا يتجزأ من البناء الديمقراطي للدولة تنقسم إلىٰ قسمين رئيسين هما:

١ - حرية الاقتراح.

٢- حرية المعارضة[٢].

فالديمقراطية تتطلب - كما يؤكد «كوهين» - أن يكون المواطنون أحراراً في اقتراح البدائل، «وأي قيد مهما كان علىٰ البدائل التي يمكن أن يقترحها أعضاء الجماعة يشل الديمقراطية: مباشرة بتقليل حجم المشاركة، وغير مباشرة بالتشكيك في صدق ما تؤدي إليه استمرارية المشاركة»[٣]. كما تتطلب الديمقراطية - كذلك - وجود حرية المعارضة التي تعني حق المرء في معارضة أي برنامج أو أي مرشح لا يراه مناسباً، «إن عدم السماح بوجود هذه المعارضة، أو تقييدها، إما بإسكات الأفراد، أو فرض الأفكار عليهم، يعوق شكلاً هاماً من أشكال المشاركة، وبالتالي يهدم الديمقراطية»[٤]، ويطرح «كوهين» تساؤلاً مفاده: هل بالإمكان تقييد حرية الرأي أو النشر في النظام الديمقراطي؟ ويجيب بأنه لا يصح بأي حال من الأحوال في أية ديمقراطية تقييد حرية الرأي والنشر، ويضيف: «إننا إذا رغبنا في المحافظة علىٰ الديمقراطية، فلا بد أن تكون حرية

(١) المرجع السابق، ص ٢٨ - ٢٩.

(2) Carl Cohen, Democracy (Georgia: The University of Georgia Press, 1971), p. 124.

(٣) المرجع السابق ، ص ١٢٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٢٦ .

الرأي مطلقة. إن حرية النقد، والتعبير عن الآراء المعارضة ـ بغضِّ النظر عن عدم شعبيتها، أو فسادها، أو انحرافها وضلالها ـ لا بد أن تظل مطلقة في الديمقراطية. . . إن الحوار الحر والمفتوح لكل الأطراف وحول كل القضايا التي تهم الجماعة يعد شرطاً لتحقيق المشاركة الكاملة والفعالة»[١].

وقد ارتبط هذا التصور لمفهوم حرية الرأي بالدعوة نحو احترام الرأي الآخر مهما كان هذا الرأي من منطلق الحرية والذي أدىٰ بدوره إلىٰ الدعوة نحو تبنِّي «التعددية السياسية» كقاعدة للتفاعل السياسي في الدولة الديمقراطية حيث عدّ احترام تعدد الآراء والتوجهات السياسية شرطاً لقيام مجتمع ديمقراطي، وقد أشار «سعد الدين إبراهيم» إلىٰ أن مفهوم التعددية السياسية يعني: «مشروعية تعدد القوىٰ والآراء السياسية، وحقها في التعايش والتعبير عن نفسها، والمشاركة في التأثير علىٰ القرار السياسي في مجتمعها. والتعددية السياسية بهذا المعنىٰ هي قرار واعتراف بوجود التنوع الاجتماعي، وبأن هذا التنوع لا بد وأن يترتب عليه خلاف أو اختلاف في المصالح والاهتمامات والأولويات. وتكون التعددية السياسية هنا هي إطار مقنن للتعامل مع هذا الخلاف أو الاختلاف؛ بحيث لا يتحول إلىٰ صراع عنيف يهدد سلامة المجتمع وبقاء الدولة»[٢].

ويشير أحمد صدقي الدجاني إلى أن مصطلح التعددية السياسية يعني:

أولاً: الاعتراف بالتنوع والاختلاف «بفعل وجود عدة دوائر انتماء» في المجتمع.

ثانياً: احترام التنوع والاختلاف في العقائد والمصالح والرؤىٰ.

ثالثاً: السماح بالتعبير بحرية، بطرق سلمية، لكل التيارات السياسية

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤٠.

(٢) التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، تحرير وتقديم سعد الدين إبراهيم، (عمان: منتدىٰ الفكر العربي، ١٩٨٩م)، ص ١٥.

والسماح لها بالمشاركة السياسية الفاعلة والتعبير عن ذاتها[١]؛ ومن ثم فالتعددية السياسية تنطلق من إطار فكري يجعل من حرية الرأي قاعدة لبناء الكل الاجتماعي. فحرية الرأي ـ وفقاً للمنظور الديمقراطي ـ مطلقة لا يقيدها قيد. وحق تبني الآراء والدعوة إليها والاجتماع حولها مكفول للجميع، ومنها انبثقت فكرة التعددية السياسية لتعبِّر عن التعايش بين تيارات سياسية مختلفة تتبنَّى آراءً متباينة منطلقة في هذا من حرية الرأي للجميع.

يتضح مما سبق أن الحرية ـ سواء بمفهومها الليبرالي المتمثل في انعدام المعوقات الخارجية، أو الجمهوري القائم على الربط بين الحرية والحكومة الديمقراطية ـ إنما تنطلق من النظرة إلى الفرد على أنه المرجعية العليا في المجتمع، وأن سيادته لنفسه ترتبط بحريته. وتتمثل هذه الحرية في بعدها السياسي في «حرية العقيدة» التي تعني حق كل امرئ في تبنِّي ما شاء من عقائد، وفي «حرية الرأي» التي تعني حق كل امرئ في تبنِّي ما شاء من أفكار، وما نتج عنهما من تبنٍّ «للتعددية السياسية» التي تعبر عن الحق المطلق في الاختلاف العقيدي والفكري في المجتمع، وفي حق كل فرد أو جماعة في الدعوة إلى ما يؤمنون به من منطلق حرية الفكر والعقيدة.

تتناقض هذه النظرة إلى الحرية مع النظرة الإسلامية القائمة على خضوع الفرد لأحكام الشرع المهيمن على واقع الحياة في الدولة الإسلامية. فالمجتمع المسلم محكوم بعقيدة لا تجيز تعدد دوائر الانتماء القائم على إعطاء كل الناس ـ مهما كانت أفكارهم ومعتقداتهم ـ الحق ذاته في الدعوة إلى ما يدعون إليه؛ وذلك لأن الدولة الإسلامية قائمة على سيادة الشرع.

(١) د. أحمد صدقي الدجاني «التعددية السياسية في التراث العربي الإسلامي»، المرجع السابق، ص ٢٦.



الفصل الخامس

المسلمون والديمقراطية

المسلمون والديمقراطية

المسلمون وتبنّي الديمقراطية:

أدىٰ انتشار الفكرة الديمقراطية وتغلغلها في بلاد المسلمين إلىٰ مناداة عدد من الكتاب والمفكرين المسلمين بتبني الديمقراطية، وقد قدم هؤلاء حججاً لتأييد هذا التبنِّي؛ منها القول إن الديمقراطية لا تعارض الشريعة الإسلامية، أو إنها لا تعدو كونها ترتيباً إجرائياً لحل مشكلة الاستبداد السياسي، وتعميق مفهومات الحرية والمشاركة السياسية، أو بربطها مباشرة بالإسلام وذلك بالقول بديمقراطية الإسلام، أو بربط بعض مظاهر الديمقراطية بالإسلام.

ربط القرضاوي بين تبنِّي الديمقراطية وتبنِّي الوسائل والأساليب، وقارن بين أخذ الديمقراطية كنظام وبين أخذه ﷺ لفكرة «حفر الخندق»، أو الاستفادة من متعلمي المشركين في تعليمهم أبناء المسلمين. وأكد أن اقتباس الأساليب الديمقراطية «لا بد منه لتحقيق العدل والشورىٰ، واحترام حقوق الإنسان، والوقوف في وجه طغيان السلاطين العالين في الأرض»[١]، وأشار إلىٰ أن جوهر الديمقراطية من صميم الإسلام، وهو المتمثل في حق اختيار الحكام والنظام الذي يطبق عليهم، وحق الانتخاب والاستفتاء العام، وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب السياسية، وحق الأقلية في المعارضة، وحرية الصحافة، واستقلال القضاء[٢].

---

(١) د. يوسف القرضاوي، من هدي الإسلام فتاوىٰ معاصرة، الجزء الثاني، (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)، ص ٦٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٣٨.

وبيَّن القرضاوي أن الدعوة إلىٰ تحريم الديمقراطية تنبع من الجهل بجوهرها، وتساءل مستنكراً: هل الديمقراطية في جوهرها تنافي الإسلام؟ ومن أين تأتي هذه المنافاة؟ وأي دليل من محكمات الكتاب والسنة يدل علىٰ هذه الدعوة؟ ثم أفتىٰ بجواز تبنِّي الديمقراطية بقوله: «وأنا من المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة، والمنضبطة؛ لتحقيق هدفنا في الحياة الكريمة التي تستطيع فيها أن تدعو إلىٰ الله وإلىٰ الإسلام كما نؤمن به، دون أن يزج بنا في ظلمات المعتقلات، أو تنصب لنا أعواد المشانق»(١).

ثم دعا الحركة الإسلامية إلىٰ: «أن تقف أبداً في وجه الحكم الفردي الديكتاتوري، والاستبداد السياسي، والطغيان علىٰ حقوق الشعوب، وأن تكون دائماً في صف الحرية السياسية المتمثلة في الديمقراطية»(٢).

وأشار إلىٰ «أن الفكرة الإسلامية، والصحوة الإسلامية، لا تتفتح أزهارها، ولا تنبت بذورها، ولا تتعمق جذورها، أو تمتد فروعها إلا في جو الحرية، ومناخ الديمقراطية»(٣).

وقد علَّل محمد حسن الأمين تبنِّيه للديمقراطية بالقول إنها نظام حيادي قابل للتبنِّي دون خطر التأثير علىٰ حضارة الأمة وهويتها الفكرية والاجتماعية؛ وذلك لأن: «الديمقراطية ليست عقيدة ولا تتضمن موقفاً عقائدياً أو فكرياً محدداً بذاتها كالماركسية مثلاً، ولا تتضمن موقفاً رافضاً للعقيدة كالليبرالية مثلاً؛ إنها صيغة لتحويل الحرية إلىٰ نظام حياة»(٤).

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٥٠.

(٢) د. يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م)، ص ١٥٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٧.

(٤) العالم (لندن)، السنة ٩، العدد ٤١٧، فبراير ١٩٩٢م، وراجع كذلك، «الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر»، كتاب الحركات الإسلامية والديمقراطية، تأليف مجموعة من الباحثين، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م)، ص ٧٢.

وقد أشار أبو العلا ماضي ـ وهو وكيل مؤسسي حزب الوسط المصري ـ إلىٰ أن الديمقراطية نتاج تجربة إنسانية عامة؛ مما يجعلها ملكاً للجميع وليست حكراً علىٰ أمة بعينها، وهي آلية حضارية إنسانية مشتركة؛ ومن ثم فالديمقراطية آلية للعمل السياسي فقط ولا تمثل مشروعاً أيديولوجياً مناهضاً للإسلام، هذا فضلاً عن أن الديمقراطية بتأكيدها علىٰ المواطنة تسعىٰ لاستيعاب الديانات الأخرىٰ وخاصة الديانة المسيحية؛ حيث إن النصارىٰ المقيمين في بلاد المسلمين ليسوا أهل ذمة «كما يحاول البعض أن يروج لهذا، ولكنهم مواطنون لهم كافة حقوق المواطنة». وهذا بدوره يؤكد أهمية تبني الديمقراطية ليتحقق من خلالها طمأنة النصارىٰ إلىٰ عدالة المشروع الإسلامي، وإلىٰ إتاحة الفرصة لهم للمشاركة الفاعلة من منطلق كونهم مواطنين في الدولة[١].

أما أحمد الفنجري فقد جعل الحرية والديمقراطية مظهراً من مظاهر الرحمة «فالرحمة تشمل كل أنواع الحريات التي تطالب بها الإنسانية؛ ابتداءً من حرية العبيد وحرية لقمة العيش إلىٰ حرية الفكر، إلىٰ حرية الرأي والحرية السياسية»، وأشار إلىٰ أنه لم توجد أمة تمتعت بقدر من الحرية والديمقراطية مثل ما نعمت به الأمة في صدر الإسلام[٢].

وقد أشار محمد الغزالي إلىٰ أن «من خصائص الديمقراطية الحديثة أنها اعتبرت المعارضة جزءاً من النظام العام للدولة، وأن للمعارضة زعيماً يعترف به ويتفاهم معه دون حرج... والواقع أن هذه النظرة تقترب كثيراً من تعاليم

---

(١) أبو العلا ماضي، (الديمقراطية «آلية» وليست «أيديولوجيا»... وفي تطبيقها نجاح للمشروع الإسلامي)، المحايد، العدد ١٦، ١٥ شعبان ١٤٢٢هـ ـ ٣١ أكتوبر ٢٠٠١م، ص ١١.
(٢) د. أحمد شوقي الفنجري، الحرية السياسية في الإسلام، (الكويت: دار القلم، ١٣٩٣هـ ١٩٧٣م)، ص ٣٥.

الخلافة الراشدة»[١].

ورغم أن محمد المبارك يرفض الديمقراطية كمذهب اجتماعي لأنها تجعل الفرد أصل وجود الدولة، ولقيامها على حق الأمة في التشريع من منطلق كونها مصدر السلطة إلا أنه يقول: «ولكننا إذا نظرنا إليها على أنها اتجاه يحارب الفردية والاستبداد والاستئثار والتمييز، ويسعى في سبيل مصلحة جمهرة الشعب، ويشركه في الحكم وفي مراقبة الحكام وسؤالهم عن أعمالهم.. فالإسلام ذو نزعة ديمقراطية بهذا المعنى بلا جدال، أو أن للإسلام ديمقراطيته الخاصة به»[٢].

وقد أقر صلاح الصاوي التعامل المرحلي مع الديمقراطية؛ وذلك من باب الموازنة بين المصالح والمفاسد بقوله: «فإذا كانت العلمانية هي الشر الواقع لا محالة في هذه المرحلة؛ فإن العلمانية الديمقراطية أهون وأخف وطئاً من العلمانية الديكتاتورية»[٣].

وانتهى الصاوي إلى أن للديمقراطية جانبين: «جانب يقره الإسلام ويزكيه، بل يحض عليه ويوجبه. وهو حق الأمة في تولية حكامها، وفي الرقابة عليهم، وفي عزلهم عند الاقتضاء. وجانب يأباه ويعتبره باباً من أبواب الشرك بالله. وهو الحق في التشريع المطلق الذي تقرره الديمقراطية العلمانية للأمة»[٤].

وقد ذهب فتحي عثمان إلى القول ليس فقط بتلاقي الحرية والديمقراطية مع أصول الإسلام، بل إلى القول إن قواعد الإسلام وضماناته لا تغني عن منجزات

(١) محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، (القاهرة: دار الشروق، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م)، ص١٣٦.
(٢) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣م - ١٣٩٣هـ) ص ٨٤.
(٣) صلاح الصاوي، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٥٧.
(٤) المرجع السابق، ص ٢٥٧.

الديمقراطية. وأكد أن التجربة الغربية التي أفرزت المؤسسات السياسية الديمقراطية «قد تكون أوضح وأقطع من كثير من اجتهادات بعض الفقهاء والمفكرين المسلمين القدامى»، وأشار إلى أن الفقهاء ركزوا - في دراسة نظام الحكم الإسلامي - على «الطاعة» للحاكم و «خضوع الحاكم لشريعة الإسلام» كضمانة لاحترام الحقوق وأدائها في المجتمع، «ولم تسعفهم صورة عملية أخرى لكفالة رضا المحكومين وإرادتهم وحقوقهم كأفراد وجماعة». هذه الصورة العملية تمثلت - في رأيه - في تطور الفكر السياسي الغربي المعاصر الذي دعا المسلمين إلى الاستفادة منه وتبنيه بقوله: «لن يعيش المسلمون المعاصرون في «فراغ» حتى تتحقق آمال الحكم الإسلامي، ولو تحققت فلن يستطيعوا أن يتركوا حقوق الحاكم والمحكوم تسبح في ظلام أو تحددها النيات المبهمة... ولا بد من أن يصارحوا أنفسهم، كما لا بد من أن يصارحوا الناس أن الولاء للضمانات الدستورية والمؤسسات السياسية والحريات الديمقراطية ركن ركين من دعوتهم، وفريضة يمليها دينهم»[1].

وقد تبنَّى الديمقراطية عديد من الجماعات الإسلامية المعاصرة، وأقروها منهج عمل سياسي مثل «حركة الاتجاه الإسلامي»؛ حيث أكد راشد الغنوشي أن «الحركة لم تتراجع عن المسار الديمقراطي... بل اعتبرت أن الخيار الديمقراطي خيار أصيل»[2]، وأشار في موضع آخر إلى «أن المشروع السياسي للحركة الإسلامية في تونس، يقوم على جملة من التوجهات تسعى لتأصيل الحرية والديمقراطية كمدخل لإصلاح المجتمع، وهو مشروع مجتمع مدني يقوم على

(١) فتحي عثمان، «قضايا الدستور والديمقراطية في التفكير الإسلامي المعاصر»، المسلم المعاصر، العدد السادس، ربيع الأول ١٣٩٦هـ - إبريل ١٩٧٦م، ص١١٠ - ١١١.
(٢) راجع «الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر»، مرجع سابق ص ٧٥.

التعددية السياسية والثقافية»[١] .

وقد انعكس هذا التوجه الديمقراطي في الأهداف التي تبنتها «حركة النهضة» التي تشكلت في تونس في نهاية عام ١٩٨٧م والتي منها : «دعم النظام الجمهوري وأسسه، وصيانة المجتمع المدني، وتحقيق مبدأ سيادة الشعب». والعمل على «دعم الحريات العامة والفردية وحقوق الإنسان»[٢] .

وقد تبنت جماعة «الإخوان المسلمون» المفهومات الديمقراطية التي تؤكد المشاركة السياسية والتعددية الحزبية والنظام النيابي. فقد أكد حسن البنا أن النظام النيابي الدستوري الذي يقوم على «مسؤولية الحاكم»، و «وحدة الأمة»، و«احترام إرادتها» يتفق ونظام الحكم الإسلامي القائم على الدعائم ذاتها؛ ولذلك يقول : «فليس في قواعد هذا النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم، وهو بهذا الاعتبار ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه»[٣]، ومن هنا فالإخوان المسلمون يرون أن أقرب الأنظمة إلى النظام السياسي الإسلامي هو النظام البريطاني الدستوري.

وقد أصدر «الإخوان المسلمون» في مارس ١٩٩٤م بياناً بعنوان «الشورى وتعدد الأحزاب في المجتمع المسلم». وقد تناول البيان رؤية الإخوان للديمقراطية، والتعددية، والعمل الحزبي وانتهى إلى ما يلي :

أولاً : إن الأمة هي مصدر السلطات.

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٦.

(٢) محمد سعيد بن سهو أبو زعرور، الصحوة الإسلامية بين الواقع وتطلعات المستقبل، (عمان: دار البيارق، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م)، ص ١٠٨.

(٣) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، (بيروت: دار القرآن الكريم، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م)، ص ٣٦٦.

ثانياً: إقرار وجود دستور مكتوب يفصل بين السلطات ويحفظ الحريات.

ثالثاً: قيام مجلس أمة منتخب.

رابعاً: الدعوة إلىٰ تعدد الأحزاب والتعددية السياسية.

خامساً: إقرار تداول السلطة عن طريق انتخابات برلمانية دورية[١].

وقد أكد حزب جبهة العمل الإسلامي الذي تأسس في الأردن عام ١٩٩٢م تمسكه بالديمقراطية. فقد أكد أن من ضمن أهدافه ترسيخ الديمقراطية، والدفاع عن الحريات، وإقرار التعددية السياسية وضماناتها كإطار للعمل السياسي[٢].

المسلمون والتعددية السياسية:

انطلاقاً من تبنِّي الديمقراطية وجعلها قاعدة للعمل السياسي في الدولة الإسلامية تبنَّىٰ عدد من الكتاب والمفكرين التعددية السياسية، ودعوا إلىٰ إقرار التباين والاختلاف بين الشرائح الاجتماعية والرضا به بوصفه مفهوماً سياسياً يضفي مشروعية علىٰ عمل التيارات السياسية المختلفة. وقد نادىٰ عدد كبير من أنصار هذا التيار بالتعددية الحزبية، والاشتراك في البرلمانات، وخوض الانتخابات التشريعية، وإقرار تداول السلطة.

يؤكد فهمي هويدي شرعية الاختلاف ويجعلها من ركائز الدولة الإسلامية، ويقول في هذا الصدد: «إن صدر الإسلام الذي لم يضق بأي دين آخر، لا يتصور له أن يضيق بالرأي الآخر؛ ومن ثم فإجازة التعدد في الدين، تجعل القبول بالتعدد في أمور الدنيا أجوز حيث شرعية الاختلاف في العقيدة تفسح المجال

(١) مصطفىٰ الطحان، تحديات سياسية تواجه الحركة الإسلامية، (القاهرة: الفلاح للترجمة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧م)، ص ٧٧ ـ ٧٨.
(٢) أبو زعرور، الصحوة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٢٨.

بالضرورة للاختلاف في مناخ الإصلاح الاجتماعي والسياسي»[١].

ويفرق فهمي هويدي بين ثلاث صور للعمل السياسي من المنظور التعددي:

الصورة الأولى: تظهر في العمل السياسي داخل الإطار الإسلامي، وتتمثل في تعدد الاتجاهات والاجتهادات الإسلامية.

أما الثانية: فتظهر في شكل فكر غير إسلامي يتحفظ على بعض جوانب الشريعة الإسلامية.

أما الثالثة: فتظهر في عمل خارج العقيدة الإسلامية ومضاد لها في الوقت ذاته.

ويرى هويدي أن الموقف من هذه الصيغ يكون كما يأتي:

أولاً: العمل السياسي للفئة الأولى «مباح اتفاقاً».

ثانياً: العمل السياسي للفئة الثانية «مباح ترجيحاً».

ثالثاً: العمل السياسي للفئة الثالثة «محظور إجماعاً»[٢].

ويضيف فهمي هويدي أن التعددية تقتضي بالضرورة استيعاب التيارات السياسية المختلفة في الساحة والتي منها التيار العلماني في الدولة؛ حيث يفرق بين مستويين من العلمانية: «العلمانية المتصالحة مع الدين... والعلمانية الرافضة للدين»، ويرى أن الفئة الأولى من العلمانيين لا تعارض العقيدة رغم تحفظها على تطبيق الشريعة الإسلامية في الواقع؛ ومن ثم فلا مانع - كما يؤكد - من مد الجسور مع هؤلاء «ونفسح مجالاً للعلمانية المتصالحة مع الدين، ونفكر في تأصيل شرعي لهذا، وأظن أن ذلك ليس صعباً - فقد جاز لنا أن نقبل أهل الذمة... فهل لا يجوز لنا أن نقبل أناساً لهم تحفظات على علاقة الدين

(١) فهمي هويدي، «الإسلام والديمقراطية»، من كتاب الحركات الإسلامية والديمقراطية، مرجع سابق، ص ٢٩.

(٢) التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ٥٥.

بالسياسة»!! ويرى كذلك من واقع الإيمان بالتعددية قبول الماركسيين الذين لا يرفضون الدين رغم تحفظاتهم على الشريعة الإسلامية[١].

وينطلق محمد عمارة من المنطلق ذاته بتأكيد أن الحركات الإسلامية لا تعيش وحدها في الساحة السياسية بل معها «آخر». هذا الآخر - العلماني - ينقسم إلى قسمين: علمانيين «عملاء وثوريين» يهدفون إلى ربط المسلمين بعجلة الغرب، أو إلى نقض الدين وإلغائه في واقع الحياة. والخلاف مع هؤلاء - كما أشار - خلاف في «الأصول». أما العلمانيون الآخرون فينادون فقط بفصل الدين عن الدولة، والخلاف معهم خلاف في «الفروع». ثم دعا الإسلاميين إلى التعامل مع الفئة الثانية من العلمانيين بجذبهم إلى صفوف الحركة الإسلامية، أو نقلهم من صف «الأعداء» إلى صف «الأصدقاء المتفهمين»، أو تحييدهم. وأشار، كذلك، إلى ضرورة الاستفادة من نظرياتهم ومناهجهم في علاج الواقع وعدم القطيعة معهم[٢].

ويؤكد سيف عبد الفتاح أن «التعامل مع قضية التعددية لا يجب أن نحله بالقفز على الواقع واستبعاد العلمانيين والشيوعيين. فمنطق السفينة يقول إننا في سفينة واحدة وعلينا إذن أن نتعامل معهم»[٣].

ويذهب محمد سليم العوا إلى أنه «وفي ظل الطغيان في كل الحكومات والمجتمعات لا بديل عن التعددية، وهي واجبة - وليست جائزة فحسب - في الجماعات العاملة للإسلام والعاملة في السياسة والمجتمع الإسلامي»[٤]،

---

(١) التعددية السياسية: رؤية إسلامية، مجموعة من الكتاب، (القاهرة: مركز الإعلام العربي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، ص ٧٠.

(٢) د. محمد عمارة، «من مظاهر الخلل في الحركات الإسلامية المعاصرة»، الوعي الإسلامي، العدد٣١٦ ذو القعدة، ذو الحجة ١٤١٢هـ، ص ٧٢.

(٣) راجع التعددية السياسية رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٧.

وينتهي إلىٰ أن التعددية تعني أنه: «لا يمكن منع الاتجاهات الأخرىٰ كالعلمانيين والشيوعيين والملاحدة من الوجود في المجتمع المعاصر - بل يجب منعهم من الدعوة إلىٰ هدم النظام الإسلامي ثم تركهم بعد ذلك وجمهور الناخبين، فإذا خدعوه كان الإسلاميون مقصرين في دعوة الناخبين وتبصيرهم، ولا يجوز أن يحملوا تقصيرهم وقعودهم عن الدعوة الصحيحة علىٰ الآخرين - فكل الاتجاهات تتنافس»[١].

وقد دعا أحمد العسال الحركة الإسلامية لقبول التعددية والإقرار بها كقاعدة للعمل السياسي في الدولة، وإلىٰ التسليم بضرورة تداول السلطة بين التيارات السياسية المختلفة؛ وذلك لحل مشكلة تداول السلطة في العالم الإسلامي[٢].

ومن هذا المنطلق تصبح الحركة الإسلامية جزءاً من منظومة تعددية تشمل كل ألوان الطيف السياسي في الدولة، وتتنافس مع جميع التيارات الموجودة في الساحة السياسية للوصول إلىٰ السلطة. يشير راشد المبارك - في هذا الصدد - إلىٰ ضرورة استيعاب التعددية من قِبَل الحركات الإسلامية بقوله: «والإسلاميون يعيشون ضمن عالم يتقاسمون فيه الأرض والفضاء والتاريخ والمصير، ولهم فرقاء في التفكير، هم ليسوا بالضرورة غير مسلمين ولكنهم غير إسلاميين، من القوميين أو الليبراليين أو الاشتراكيين من العرب والمسلمين. فعناصر الاشتراك هذه بين الإسلاميين وبقية الاتجاهات الفكرية والسياسية، ينبغي أن تكون الأرضية الثابتة التي يقوم عليها الحوار والتعاون إثراءً للفكر، وتوحيداً للجهود، وصباً لها فيما يخدم القضايا الاستراتيجية الواحدة، وتقوية للجبهة العربية

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٨.
(٢) المرجع السابق، ص٩٧.

والإسلامية في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية»[١] .

وبناءً عليه ؛ فالحركة الإسلامية لا بد لها من التكيف مع واقع المجتمع التعددي المبني على وجود تيارات سياسية تتنافس من أجل كسب أصوات الناخبين . فإذا كانت الحركة الإسلامية ترفع شعار «الإسلام هو الحل» ؛ فلتأخذ فرصتها في طرح برنامجها السياسي كما تأخذ الجماعات الأخرى فرصتها ، «ولندع الشعب والجماهير تقول ما إذا كانت تقبل هذا ، ما إذا كانت توافق على أن تعطيه فرصة ، ما إذا كانت ترضى بالحلول التي يقترحونها أو يأتون بها»[٢] ، فالجماهير هي التي تقرر ما إذا كانت ترغب في المنهج الإسلامي أو في غيره من المناهج انطلاقاً من حقها المطلق في اختيار ما تراه مناسباً لها . فهناك ـ كما يؤكد سعد الدين إبراهيم ـ «قطاعات كبيرة بين المسلمين لا ترى في هذا ـ أي في تطبيق الشريعة بالشكل الذي يطرح به ، على الأقل ـ لا ترى أن هذا هو الحل»[٣] .

ولكن إذا قدر للحركة الإسلامية أن تفوز في الانتخابات وتعتلي سدة الحكم فعليها احترام التعدد والاختلاف ، وفي ذلك يقول يوسف القرضاوي : «وإذا قامت الدولة الإسلامية فعليها احترام الاتجاهات الأخرى في إطار قطعيات الشريعة ؛ فقد كانت الحركة خارج الحكم واستطاعت أن تصل إليه عبر انتخاب حر مباشر تنافست فيه مع باقي الجماعات ، وحين تصبح السلطة في أيديها فتحظر على هذه الجماعات العمل ، فإنها تضيع من اختاروها وأيدوها . . . والأفكار

---

(١) الإنسان ، السنة الأولى ، العدد ٢ ، ١٩٩٠م ، ص ٨ ، وراجع كذلك زكي أحمد ، «تحولات ومتغيرات الحركة الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي في العقد الأخير» ، من كتاب الحركات الإسلامية والديمقراطية ، مرجع سابق ، ص ٢٣٦ .

(٢) د . سعد الدين إبراهيم ، محاضرة : «آفاق الديمقراطية في الوطن العربي» ، (قطر : فعاليات نادي الجسرة الثقافي الاجتماعي خلال الموسم الثقافي ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩م) ، ص ٣١٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣١٠ .

المخالفة للإسلام لن يكون لها من السطوة ما كان لها في غيبة الدولة الإسلامية؛ فلماذا إذن نخشاها؟»[١] .

ويضيف: أنه إذا فرطت الدولة الإسلامية في التربية والعدل وإقناع الناس؛ فإنها تستحق ما يجري لها؛ لأنها حينئذٍ لا تستحق البقاء، ولتأت غيرها إن كان حاز على ثقة الناخبين![٢]

المسلمون والتعددية الحزبية:

من منطلق القبول بالتعددية السياسية كقاعدة للعمل السياسي الديمقراطي في بلاد المسلمين أجاز عدد كبير من الكتَّاب والمفكرين التعددية الحزبية؛ أي حرية تكوين أحزاب سياسية غير إسلامية: علمانية وشيوعية ووطنية وليبرالية في الدولة الإسلامية لارتباط ذلك بحرية الرأي والدعوة إليه المكفولة للجميع. وقد تناول محمد عمارة مشكلة قيام أحزاب غير إسلامية في الدولة الإسلامية، وأشار إلى «أن الموقف من الأحزاب ذات المرجعيات غير الإسلامية أمر لا سابقة له في الفقه الإسلامي والاجتهاد الإسلامي القديم، فقديماً كانت التعددية في إطار المرجعية الإسلامية الواحدة، ولكن الاحتكاك بالحضارة الغربية في العصر الحديث أوجد في داخل المجتمعات الإسلامية مرجعيات غير إسلامية، مرجعيات علمانية، وأحياناً مرجعيات مادية.. وأنه لا بد من التعامل مع هذا الطارئ الجديد باجتهاد جديد.. وأنا أميل إلى إعطاء الحرية للأحزاب التي مرجعيتها غير إسلامية؛ لأن هذه الأحزاب مرجعيتها إسلامية في منظومة القيم، وغير إسلامية فيما يتعلق بالسياسة وعلاقة الدين بالدولة»[٣] .

---

(١) التعددية السياسية رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٦١ .

(٢) المرجع السابق، ص ٦١ .

(٣) هشام العوضي، الإسلاميون والحوار مع العلمانية والدولة والغرب، ندوة شارك فيها محمد عمارة، وكمال أبو المجد، وطارق البشري، وجلال أمين، وراشد الغنوشي، وسيد دسوقي، (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، ص ٤٠ .

ومن المنطلق ذاته يؤكد كمال أبو المجد أنه «لا غرابة في أن يوجد في المجتمع المسلم حزب يميني وحزب يساري، حزب ليبرالي وحزب اشتراكي؛ لأن هذه كلها تراكيب في صيغة الإصلاح السياسي والاجتماعي، والتعدد فيها هو علامة من الاجتهاد.. فلماذا قبلت في فقه الزواج والطلاق والعارية أن يكون هناك حنفي ومالكي وشافعي وحنبلي، ولا نقبل في الحياة السياسية أن يكون هناك توجه أداه اجتهاده إلى أن الليبرالية واقتصاديات السوق هي الطريق إلى النهضة، بينما يرى آخرون غير هذا؟!»[١].

وقد أقر بالتعددية الحزبية عدد كبير من الدعاة العاملين في الساحة؛ فقد أكد محمد حامد أبو النصر أن «الحكم الإسلامي لا بد وأن يسمح بتعدد الأحزاب السياسية؛ لأنه كلما كثرت الآراء وتنوعت كلما كثرت الفائدة، ونحن نعتقد أيضاً أنه لا بد من أن يمنح الحكم الإسلامي حرية تشكيل الأحزاب؛ حتى للتيارات التي قلت عنها أنها تصطدم بالإسلام كالشيوعية والعلمانية؛ وذلك حتى يكون من المتاح مواجهتها بالحجة والبرهان، وهذا أفضل من أن تنقلب هذه التيارات إلى مذاهب سرية، وعلى ذلك فلا مانع عندنا من إنشاء حزب شيوعي في دولة إسلامية»[٢].

كما صرح حسن الهضيبي بأنه لا مانع لديه من أن يكون للشيوعيين حزب سياسي[٣]، أما أحمد سيف الإسلام حسن البنا فقد أجاب عن سؤال من مجلة المجتمع حول موقف الإخوان من حق تكوين الأحزاب لجميع الاتجاهات الفكرية والانتماءات العقيدية ومن ضمنها الشيوعية ـ بقوله: «لها الحق... والإسلام لا يجبر الإنسان على الالتزام بعقيدة»، ثم أضاف: «وأنا أرى شخصياً أنه في ظل مجتمع إسلامي من حق كل الناس أن تعلن آراءها ومعتقداتها»[٤]،

(١) المرجع السابق، ص ٣٤، ٣٥.
(٢) مجلة المجتمع، العدد ٧٧٧، ٢٢ ذو القعدة ١٤٠٦هـ، ص٢٠، ٢١.
(٣) نقلاً عن مصطفى الطحان، تحديات سياسية تواجه الحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٨٢.
(٤) راجع كتاب، الحصاد المر، (عمان: دار البيارق، د.ت)، ص ١٥٢.

ويقول الشيخ أحمد ياسين، قائد حركة حماس الفلسطينية في مقابلة مع صحيفة النهار المقدسية بتاريخ ٣٠/ ٤/ ١٩٨٩م: «أنا أريد دولة ديمقراطية متعددة الأحزاب، والسلطة لمن يفوز في الانتخابات». ورداً على سؤال: لو فاز الحزب الشيوعي فماذا سيكون موقفك؟ يجيب: «حتى لو فاز الحزب الشيوعي فسأحترم رغبة الشعب الفلسطيني»[١].

المسلمون والمشاركة السياسية:

أما فيما يتعلق بالمشاركة السياسية في الأنظمة المعاصرة؛ فقد أشار عدد من الكتَّاب إلى ضرورتها لتحقيق أهداف الحركة الإسلامية وخاصة المشاركة في البرلمانات؛ حيث يشير عبد الرحمن عبد الخالق إلى ضرورة العمل السياسي لإعادة استئناف الحياة السياسية للمسلمين، وإعادة الحكم الإسلامي إلى أرض الواقع، ويرى ضرورة استغلال المؤسسات السياسية التي تسمح - في الأنظمة الديمقراطية - للمسلمين بأن يشتركوا فيها كالحزب السياسي، والجمعيات الخيرية، والنقابات، والاتحادات وغيرها[٢].

وقد ذكر عمر الأشقر عدداً من المصالح المترتبة على المشاركة في الوزارة - في رأيه -؛ منها ما يتعلق بتحقيق الخبرة ورفع كفاءة العاملين بالإسلام، وتدريبهم على العمل السياسي، وإزالة الشبهات التي تدور حول عجز الإسلاميين عن قيادة الأمة. ومنها ما يتعلق بدرء المفاسد، والتصدي للمؤامرات التي تدبر للإسلاميين وللعمل الإسلامي. كما أضاف أن الامتناع عن المشاركة قد يفسح المجال

---

(١) نقلاً عن دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية (حماس) ١٩٨٧ - ١٩٩٦م، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، (عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ١٩٩٧م)، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٢) عبد الرحمن عبد الخالق، المسلمون والعمل السياسي، (الكويت: الدار السلفية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، ص ٣٢.

للشيوعيين والصليبيين وغيرهم للسيطرة على مراكز القيادة العليا مع ما يشكلون من خطر واضح وفادح على الإسلام وعلى العاملين في مجال الإسلام[١].

ويطرح «الطحان» سؤالاً عن الفائدة من المشاركة، ويجيب بأن المشاركة في الانتخابات ضرورة يتدرب من خلالها الحزب الحاكم والمعارضة على التداول السلمي للسلطة، كما أنها تعد فرصة مناسبة لطرح البرنامج الإصلاحي الإسلامي على الأمة، ووسيلة لدخول البرلمان وإيجاد صوت إسلامي قوي داخله[٢]، وقد أشار راشد الغنوشي إلى أن المشاركة تسهم في إزالة الخوف وتطمين الناس بشأن نيات الإسلاميين، كما أنها تفتح المجال أمام الإسلاميين «بتطبيق أقدار من الإسلام، فالإسلام ليس شيئاً واحداً إما أن يطبق كله أو يرفض كله»[٣].

ويربط إبراهيم أمين السيد -وهو نائب من حزب الله- بين الاشتراك في المجالس النيابية وبين المصلحة، ويؤكد عدم تعارض ذلك مع العقيدة بقوله: «الدخول في المجلس يخضع لرؤيتنا السياسية في تحديد المصلحة ولا يخضع من الناحية السياسية إلى المواقف المبدئية؛ لأن المواقف المبدئية حركة في الفكر والعقيدة وليس في الواقع. فالأولى (المواقف المبدئية) غير خاضعة للظروف، والثانية (الرؤية السياسية) خاضعة للظروف، خاضعة للمصالح والمفاسد. إن تحديد المصلحة في النهاية هو عملية بشرية وليس عملية مبدأ؛ يعني أن المسلمين أو الحركة الإسلامية هي التي تحدد المصلحة أو المفسدة في الواقع وليس الموقف المبدئي»[٤].

---

(١) د. عمر سليمان الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، (عمان: دار النفائس للنشر والتوزيع، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م)، ص٩٢، ٩٤.

(٢) مصطفى الطحان، تحديات سياسية، مرجع سابق، ص ٨٨.

(٣) راجع هشام العوضي، الإسلاميون والحوار مع العلمانية والدولة والغرب، مرجع سابق، ص ٩٨.

(٤) نقلاً عن د. حيدر إبراهيم علي: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م)، ص ٣٣٨.

ولقد ترتب علىٰ قبول التعددية السياسة ـ بوصفها قاعدة للحياة السياسية في بلاد المسلمين ـ دخول عدد من الحركات والتنظيمات الإسلامية معترك الحياة السياسية بخوض الانتخابات، والاشتراك في المجالس النيابية، وإجراء التحالفات مع الأحزاب المختلفة العاملة في الساحة من علمانية وقومية واشتراكية وغيرها. فقد تحالف الإخوان المسلمون مع حزب الوفد العلماني، ومع حزبي الأحرار والعمل في مرحلة أخرىٰ، وفي تركيا تحالف حزب السلامة مع الحزب الجمهوري اليساري مرة ومع أحزاب يمينية أخرىٰ، وتحالف «نجم الدين أربكان» مع حزب الطريق القويم وهو الحزب الأكثر علمانية والذي ترأسته «تانسو تشيلر». كما تحالفت الحركة الإسلامية في سوريا مع أحزاب علمانية كالاتحاد الاشتراكي وحزب البعث العربي الاشتراكي(١).

الموقف من الديمقراطية والتعددية:

لقد جعل بعض المسلمين الديمقراطية مطلباً شرعياً يمكن من خلاله إعادة استئناف الحياة الإسلامية؛ وذلك عن طريق الربط المباشر وغير المباشر بين الديمقراطية وبين النظام السياسي الإسلامي. وقد مارس هؤلاء الانتقائية أو التبعيض في فهم الديمقراطية وبالتالي في تطبيقها، فهناك من يفهم الديمقراطية علىٰ أنها التعدد الحزبي، وهناك من يفهمها علىٰ أساس إجراء انتخابات في بلد ما، وقد أدىٰ هذا إلىٰ خلل في المفهومات عند الكتَّاب الذين ينادون بتطبيق الإسلام، وليس أدل علىٰ ذلك من اعتبار «فهمي هويدي» الديمقراطية شرطاً لاستقامة حال المسلمين يؤدي غيابها إلىٰ «إحباط عمل الأمة»!!

يقول فهمي هويدي: «لا يحسبن أحد أنه يمكن أن تقوم لنا قيامة بغير

---

(١) راجع مصطفىٰ الطحان، تحديات سياسية، مرجع سابق، ص ٨١.

الإسلام، أو أن يستقيم لنا حال بغير الديمقراطية؛ إذ بغير الإسلام تزهق روح الأمة، وبغير الديمقراطية التي نرىٰ فيها مقابلاً للشورىٰ السياسية يحبط عملها»(١).

وقد سبق أن بيَّنا أن النظام الديمقراطي نظام قائم علىٰ تبني نظرة محددة للظاهرة والممارسة السياسية وللعلاقات الاجتماعية - تنطلق من العلمانية كقاعدة للحياة السياسية تتمثل في بعدها السياسي في أمرين: في إقرار سيادة الأمة وحقها في تبني نظام الحياة الذي تراه مناسباً لها. وفي حيادية الدولة تجاه القيم الفردية أو ما يسمىٰ بالأخلاق الخاصة. وذلك يعني أن المجال الخاص للأفراد لا بد أن يبقىٰ بمنأىٰ عن التدخل الخارجي من قِبَل أي سلطة أخرىٰ؛ وذلك من أجل الحفاظ علىٰ الحرية الفردية التي تمثل قاعدة البناء الاجتماعي في الدولة. ولقد أدىٰ التزام الديمقراطية - الليبرالية بحيادية الدولة تجاه الأخلاق والقيم إلىٰ المناداة بتبني التعددية السياسية والفكرية في المجتمع من منطلق حرية الأفراد(٢).

لقد كان هدف الفكر الليبرالي الديمقراطي من إعلان حيادية الدولة تجاه الأخلاق الخاصة وإقرار التعددية هو التصدي لمفهوم الدولة «الغائية» أو الحركات السياسية الغائية؛ من المنطلق الديمقراطي القائم علىٰ أن وجود منظور أخلاقي واحد للقيم في المجتمع يتعارض مع الفكر التعددي. ومن ثم؛ فالدولة الديمقراطية ملزمة بعدم فرض أو السماح بفرض منظور قيمي مشترك للجماعة؛ وذلك لأن تبني منظور أحادي للقيم ينافي الديمقراطية، كما سبق أن بينَّا عند

---

(١) فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣م)، ص ٥٠.

(٢) سعيد زيداني، «الديمقراطية، الليبرالية، ومفهوم الدولة المحايدة، فصل المقال عما بينهما من اتصال»، المستقبل العربي، العدد ١٧٩، يناير ١٩٩٤م، ص ١٨، ١٩.

الحديث عن التعريف الإيديولوجي للديمقراطية. فالقاعدة الأساسية أنه لا توجد مرجعية موحدة للقيم أو الأخلاق فلكل أخلاقه وقيمه الخاصة به. وقد بين سعيد زيداني الموقف الديمقراطي الليبرالي الذي يتبناه، من حيادية الدولة تجاه القيم بقوله: «إذا لم يكن بمقدور أو من حق الجزائري الليبرالي أن يحرم ممثلي أغلبية إسلامية أصولية من الوصول إلى السلطة بانتخابات سرية ومتساوية وعامة، فقد كان من حقه ـ ولزاماً عليه ـ أن يلح في الطلب قبل الانتخابات أو بعدها، بدستور ينص صراحة، ومن دون لبس أو إبهام على عدم جواز فرض الأخلاق الخاصة (الصيام في رمضان، مثلاً) من قبل السلطة الحاكمة، أياً كانت برامجها ومنطلقاتها»(١).

ومن ثم؛ فتبني الديمقراطية يعني ـ بالضرورة ـ إقرار قاعدة الحرية الفردية التي تقوم عليها والتي تمنع الدولة بدورها من التدخل القيمي العقيدي في المجتمع انطلاقاً من علمانيتها؛ أي حياديتها تجاه الدين فلا تستطيع الدولة الديمقراطية ـ مثلاً ـ أن تفرض الحجاب على المرأة المسلمة، أو الصيام في رمضان أو غيرها من المظاهر الإسلامية؛ لأنها دولة لا علاقة لها البتة بفرض القيم. فالدولة الديمقراطية لا علاقة لها «بهوية الإنسان وإيمانه وكفره [و] نوعية القيم التي يحملها؛ فالكل سواء: عالم الدين والبغي والمسلم والنصراني»(٢).

يقول حيدر علي في معرض نقده للديمقراطية الإجرائية التي يرى أن الإسلاميين يقبلونها مع رفضهم للفلسفة التي تقوم عليها كنظام للحياة: «فالديمقراطية توجد ضمن شروط ومكونات معينة، وقد تكون الإطار الذي

(١) المرجع السابق، ص ٢٤.
(٢) جمال سلطان، حوار في الديمقراطية، البيان، العدد ٥٨، جمادى الآخرة ١٤١٣هـ ـ ديسمبر ١٩٩٢م، ص ٣٩.

تتفاعل فيه عمليات مثل التحديث، وأفكار مثل الليبرالية والعلمانية»[١]. ومن ثم؛ فاختزال الديمقراطية في انتخابات ومشاركة يقدم نظرة ناقصة لها؛ ذلك لأن السؤال الذي يطرح نفسه عند بحث ظاهرة ما يسمىٰ «الديمقراطية الإسلامية» التي ينادي بها بعضهم هو: هل الاختلاف أو التعارض حول ما يؤخذ وما يترك جوهري يؤثر علىٰ جوهرها أو أنه اختلاف ثانوي؟

ويجيب حيدر علي عن ذلك بقوله إن: «الصيغة الإسلامية للديمقراطية . . . مطالبة بتكييف نفسها مع ثوابت عقدية وتحريمات ونواهٍ دينية قد تكون عقبات أمام الديمقراطية الصحيحة . . . فهناك قضايا تتقاطع مع أسس الديمقراطية وحقوق الإنسان، مثل مثال الردة، ووضعية غير المسلمين (أهل الذمة)، والمرأة، والحريات الشخصية، وحرية الرأي والتعبير، وطاعة ولي الأمر، والفتنة ومخالفة الجماعة»[٢].

وبناءً عليه؛ فالمطالبة بإقامة نظام ديمقراطي في بلاد المسلمين تقتضي بالضرورة جعل الحرية الفردية والتعددية قواعد تبنىٰ عليها الحياة السياسية في الدولة؛ مما يؤدي إلىٰ تناقض بين الدعوة إلىٰ تطبيق الشريعة الإسلامية في واقع الحياة وإقامة القواعد الديمقراطية. وأسوق مثالاً يوضح الأمر وهو الذي أشار إليه حيدر علي، وهو المتعلق بحد الردة؛ فالردة حدها القتل لقول الرسول ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[٣]، ولكن قتل المرتد يعارض حرية العقيدة والرأي التي يقوم عليها النظام الديمقراطي؛ لأن الدين ينظر إليه علىٰ أنه مسألة شخصية فردية

---

(١) د. حيدر علي، التيارات الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٤٢.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٤٣.
(٣) أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الجزء الثالث عشر، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ص٣٤٠.

خاصة والنظام الديمقراطي قائم على حيادية الدولة تجاه العقائد والأخلاق. وهنا يكون المرء أمام خيارين: فإما أن يطبق حد الردة على المرتد عن دينه من العلمانيين والشيوعيين وغيرهم ممن ينكر أحكام الإسلام، أو يدعو إلى ما يناقضها ويخرج بذلك عن كونه ديمقراطياً يؤمن بالحرية، أو يتبنَّى الديمقراطية كقاعدة، ويطوع أو يلغي الأحكام الشرعية المعارضة لمفهوم الحرية والتعددية الفكرية، ويجعل الردة حقاً من حقوق الإنسان وحرية يجب صيانتها، فهذا كاتب معروف يقول: «فأنا لست مع إقامة حد الردة على من يرتد عن الإسلام»، ويجعل - كذلك - اختيار الدين نوعاً من الاختيار الفردي بقوله: «أيضاً إذا بدا لإنسان أن يعتنق النصرانية مثلاً؛ فهذا لون من الاختيار يستوجب منا الحوار مع هذا الإنسان»[1].

ومن ثم؛ فقيام الديمقراطية - كما يشير داريوش شايغان - يتطلب علمنة العقول والمؤسسات[2]؛ أي أن من شروط قيام الديمقراطية تبنِّي العلمانية التي تعني الاعتراف بحرية العقائد والأيديولوجيات، والسماح لها بالدعوة إلى ما تؤمن به؛ من منطلق حقها المطلق في الوجود، وفي الإيمان والدعوة إلى ما تؤمن به. وقد أشار منصور الكيخيا إلى أن قيام الديمقراطية ونجاحها يتوقف على تبني العلمانية؛ «أي الاعتراف بحرية جميع العقائد والأيديولوجيات والتعايش السلمي بينها، وإحلال الحوار بينها بدلاً من قمعها»[3].

كما أن قيام الديمقراطية يقتضي علمنة المؤسسات السياسية في الدولة؛ فقد أكد حيدر علي أن هناك مؤسسات وأجهزة يؤدي وجودها واستمرارها إلى إعاقة

---

(١) راجع هشام العوضي، الإسلاميون والحوار مع العلمانية والدولة والغرب، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٢) نقلاً عن د. حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٣) راجع أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص ١٥٨.

قيام الديمقراطية مثل هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحسبة التي تقوم بمراقبة الشارع الإسلامي، والتأكد من التزام الأفراد بأداء الصلاة أو عدم الإفطار في رمضان، والالتزام بالزي الإسلامي، والسلوك الإسلامي. ويضيف الكاتب قائلاً: «هذه نماذج لمؤسسات ضرورية تعمل عمل الدولة على المستوى الشعبي، وبالتالي تصدر عقوبات وتتسبب في مضايقات للمواطنين. وهي غالباً ما تصطدم بالحريات الشخصية وتتدخل في شؤون الآخرين»(١).

ومن ثم؛ فبقاء مثل هذه المؤسسات يشكل عقبة في وجه بناء مجتمع ديمقراطي تعددي. فالديمقراطية تقتضي ليس فقط علمنة العقول بقبول الآخرين والاعتراف بهم، وإنما تقتضي أيضاً إلغاء المؤسسات الدعوية والأخلاقية التي تصطدم مع الحرية الفردية وتتدخل في حياة الأفراد الخاصة.

يتضح مما سبق أن الديمقراطية ليست إجراءات عملية شكلية تختزل في صورة انتخابات دورية وتداول للسلطة وغيرها، وإنما هي نظام للحياة قائم على شروط موضوعية جوهرها قائم على النظرة الفردية للإنسان المستمدة من الفكر الليبرالي الذي يجعل الفرد غاية البناء الاجتماعي، والذي يؤكد انعدام «القيم المشتركة» أو الجماعية كما سبق أن بيَّنا، ونظام الحياة قائم على الحرية الفردية التي تعني حق المرء في اختيار ما يراه مناسباً من أفكار، وقيم، وأخلاق، ودين، وطريقة للعيش دون تدخل أي قوى خارجية، فالمرء سيد نفسه.

لقد جعل الغرب من الحرية أسمى قيمة اجتماعية، وناضل المفكرون السياسيون من أجل إعلاء شأن الحرية الفردية، وربطوا بين إمكانية تحقيقها كغاية اجتماعية وبين النظام الديمقراطي؛ وذلك على أساس أن النظام الديمقراطي هو

(١) حيدر علي إبراهيم، مرجع سابق، ص ٣٤٣.

أكثر الأنظمة قدرة على حفظ الحرية الفردية؛ لأنه النظام الوحيد القائم على الحرية السياسية التي ترتكز على ركنين أساسيين لهما علاقة وطيدة بالحرية الفردية وهما: حرية الرأي، وحرية العقيدة. وقد أدى القول بحرية الرأي إلى المناداة بالتعددية السياسية في المجتمع من منطلق حرية الأفراد فيما يتبنون من آراء ومفهومات عن الحياة، وفي حقهم في الدعوة إلى آرائهم والتعبير عنها بأي شكل من الأشكال السلمية.

إن المناداة بالحرية التي دعت إليها النظرية الديمقراطية إنما انطلقت من كون الإنسان هو صاحب السيادة في المجتمع، والتي بنيت بدورها على انعدام المرجعية العليا في الفكر الليبرالي الديمقراطي، فلقد أدى تبنِّي العلمانية إلى عزل الدين عن واقع الحياة، ومن ثم إلغاء المرجعية الدينية عن التأثير في الواقع عن طريق عزل الأخلاق عن الظواهر الاجتماعية؛ مما دفع المفكرين إلى البحث عن مرجعية جديدة. ومن هنا أصبح الفرد هو المرجعية التي حلت محل القيم الدينية التي كانت تشكل مرجعية عليا في المجتمع. وقد أدى هذا إلى تبنِّي الفكر الليبرالي الديمقراطي لسيادة الفرد وللحرية الفردية بوصفها قيمة اجتماعية أعلى؛ وغاية سياسية أمثل.

وقد سعى كثير من الكتاب والمفكرين، من باب تقليد الثقافة الغربية، إلى المناداة بإقرار الحرية والتعددية كقواعد للعمل السياسي في بلاد المسلمين. وقد دافع هؤلاء عن حرية الرأي، وشرعية الاختلاف التي تقوم عليها التعددية، وشرعية وجود تعددية حزبية. وهذه الأفكار والمعالجات التي صدرت مجاراة للفكر الغربي، لم تبن على قاعدة شرعية ولم تستند إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ؛ وإنما انطلقت من واقع سياسي قائم وواقع سياسي مأمول. فعندما ابتليت بلاد المسلمين بالاستبداد السياسي ظن هؤلاء أن لا مخرج لهم ولا منجى إلا

بالديمقراطية الغربية، فحاولوا تطويع أحكام الإسلام ومبادئه لتوافق ما أقروه صراحة من الحاجة إلىٰ الديمقراطية؛ لكي لا يحبط عمل الأمة!!

ولتسويغ تبنِّي مفهومات الغرب وأحكامه ادعىٰ بعضهم أن الشورىٰ هي عين الديمقراطية، ومزجها آخرون وجعلوها «شوروقراطية». وانطلق عديد من الكتَّاب من الادعاء بأن الإسلام لم يأت بنظام سياسي محدد، وأن التنظيم السياسي متروك للاجتهاد البشري؛ وذلك لأن الإسلام - في رأيهم - اكتفىٰ في مجال الظاهرة السياسية بالتعميم؛ حيث أتىٰ بقواعد عامة وترك التفصيلات ولم يبينها للناس. وقد دفعهم هذا التصور إلىٰ المناداة بتبنِّي الديمقراطية والدعوة إليها من منطلق اندراجها تحت التفصيلات التي تركها الشرع للاجتهاد البشري.

يقترب هذا الرأي الذي يتبناه بعضهم، كما يؤكد غودرون كريمر: «بشكل «خطر» من اتجاه علي عبد الرازق الذي عارضوه بشدة. فهم بخلافه يقولون إن الإسلام دين ودولة، لكنهم يعودون مثله للقول إن مسائل التنظيم السياسي متروكة للعقل البشري. إن هذه الطريقة في الفهم والتعليل أدت إلىٰ بروز تناقض أساسي داخل الفكر الإسلامي الإصلاحي مؤداه أنه في الوقت الذي تعتبر فيه الدولة مهمة جداً لتطبيق الشريعة؛ لأنها هي التي يفترض أن تقوم بذلك؛ فإن أشكال التنظيم السياسي اعتبرت هامشية، اعتبرت أموراً تقنية غير جوهرية»(١).

ورغم هذا التناقض البيّن إلا أن كثيراً من الكتَّاب رأوا في حجة «مرونة الشريعة» فرصة للمناداة بتطبيق الديمقراطية التي تبنوها، وجعلوها قاعدة الانطلاق لبناء الدولة الإسلامية؛ بحجة أن الإسلام ترك مجال الأنظمة مفتوحاً للاجتهاد البشري، ولأن الديمقراطية - في رأيهم - أقرب الأنظمة المعاصرة للإسلام.

---

(١) غودرون كريمر، «الإسلاميون والحديث عن الديمقراطية»، الاجتهاد، العدد ٢١، خريف ١٩٩٣م - ١٤١٤هـ، ص ١٠٦.

لقد أدىٰ تبنِّي هذا الاتجاه إلىٰ إهمال أحكام الإسلام ومعالجاته للواقع في خضم اللهث وراء مفهومات الغرب ومعالجاته. كما أدىٰ ـ كذلك ـ إلىٰ إغفال حقيقة ثابتة وهي أن المفهومات الغربية والمعالجات المنبثقة عنها إنما تنطلق من قاعدة فكرية محددة، وتهدف إلىٰ تحقيق غايات ترتبط بنظام للحياة لا يصلح للتطبيق في بلاد المسلمين. فالتعددية السياسية التي ينادي بها بعضهم، مثلاً، تمثل: «جزءاً من أجزاء منظومة مفاهيمية متكاملة نشأت وترعرعت داخل النسق الفكري الغربي الليبرالي، ومن هذه المنظومة: المجتمع المدني، الديمقراطية، تداول السلطة، المشاركة السياسية، توازن القوىٰ، انتشار السلطة، صيانة الحقوق، حقوق الأقليات، حقوق الإنسان. . »[(١)].

ولقد دفع التقليد أبناء الأمة إلىٰ استيراد قوالب فكرية جاهزة للعمل بها، ولترويجها تمت أسلمتها بأن أُرجعت إلىٰ أصول إسلامية، أو أشير إلىٰ أنها لا تعارض الشريعة الإسلامية، أو أنها تتفق وروح الشريعة، «وبعض الإسلاميين منهم سارعوا ـ تحت ضغط أطروحات الآخرين ـ إلىٰ إضفاء اللباس الشرعي من منطلق المقاربة أو توهم المماثلة، وإجراء القياس مع إلغاء الفوارق الظاهرية أو عدم التنبه لها. ولكيلا تكتشف عقلية التقليد الكامنة وراء ذلك حشرت مجموعة من الآيات والأحاديث والأصول والفروع الفقهية الكامنة وراء ذلك. . . وقطعت من سياقاتها لتصبح دليلاً علىٰ صحة «التعددية» بمفهومها السائد، والإفتاء بمشروعيتها، والموافقة علىٰ الأخذ بها»[(٢)].

وأصبحت الدعوة إلىٰ نبذ التعددية أو حتىٰ مجرد إنكارها تخلفاً عن ركب

(١) أ. د. طه جابر العلواني، التعددية أصول ومراجعات بين الاستتباع والإيداع، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م)، ص ١٤.
(٢) المرجع السابق، ص ١٨.

الحضارة، وقصوراً في الفهم؛ على الرغم من أن التعددية التي يدافع عنها المتبنون للديمقراطية تعني الاعتراف بوجود تيارات سياسية مختلفة، وإقرار مشروعية الاختلاف بينها. والاعتراف والإقرار ليس بوجود تيارات سياسية إسلامية بل بوجود جماعات تحمل أفكاراً ومفهومات عن الحياة غير إسلامية كالشيوعية أو العلمانية مثلاً، وإعطاؤها شرعية وجود، والسماح لها بالدعوة لما تحمله من أفكار لمعالجة الواقع، تحت ستار الحرية أو بالادعاء أن حَجْر الأفكار المخالفة للشريعة سيدفع المنادين بها للعمل السري من أجل إسقاط النظام؛ في حين أن «الحرية الإعلامية» التي تكفل نشر الأفكار المضادة ستجعل هذا النوع من الأفكار ـ حسب رأيهم ـ «تحت رقابة الفكر الإسلامي الذي يعرف كيف يواجهه بمختلف الوسائل الفكرية التي تستطيع محاصرته بالحجة والبرهان بدلاً من مواجهته بالقوة والقهر»؛ وذلك لأن حصار الفكر الآخر ـ كما يؤكد محمد حسين فضل الله ـ لا يضمن انحساره وعدم انتشاره. فالأولى ترك الفكر المضاد يأخذ مجاله «في ساحة الصراع الفكري»[١].

هذا الرأي الذي يتبناه بعضهم ـ وهو الرأي المتعلق بإفساح المجال لكل الآراء المتناقضة مهما كان مصدرها أو غايتها ـ يجعل من الديمقراطية أساس الحكم على الآراء. والديمقراطية نظام قائم على حرية إبداء الرأي؛ أي حق كل جماعة في تبنِّي الرأي الذي تريده. وقد أشار فولتير إلى ذلك بدقة حين قال: «أنا لا أوافقك القول، ولكني سأدافع حتى الموت عن حقك في قوله»[٢]، وهذا الأمر يمثل مشكلة؛ فجعل الحرية الفردية أو حرية الرأي أساس بناء المجتمع يجعل المرء حراً

(١) محمد حسين فضل الله، «تأملات في الحرية الفكرية والسياسية في الإسلام»، المنطلق، العدد ٤١ ، رجب ١٤٠٨ هـ ـ آذار ١٩٨٨م، ص ١١٩ .

(2) Ralph Bultjens, The decline of Democracy, Essays on an Endangered Political Species., (N.Y. Orbis Books 1978) p. 25.

في رأيه، فالشواذ أحرار في الدعوة إلىٰ ما يدعون إليه، وكذلك الشيوعيون والملحدون، والعلمانيون، وهكذا.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل الدولة الإسلامية دولة قائمة علىٰ التعددية السياسية والفكرية؛ بمعنىٰ: هل نظام الدولة قائم علىٰ الحيادية الفكرية والعملية تجاه التيارات السياسية المختلفة؟

الإجابة بالنفي قطعاً؛ فالدولة الإسلامية دولة عقيدة، تحمل مفهومات شرعية عن الحياة وتطبقها في الواقع؛ فكيف يجوز لها أن تسمح بإقامة ما يخالف ما تدعو إليه؟ أما فيما يتعلق بوجود جماعات في الدولة الإسلامية تدعو إلىٰ الزندقة أو الفكر الباطني، أو الشيوعي فهذا لا يعني إقرار شرعية وجودها أو الإذن لها بالدعوة إلىٰ ما تدعو إليه.

وهناك فرق بين أن توجد في الدولة جماعة لا تحمل الإسلام عقيدة وشريعة؛ وبين الإقرار بوجودها وإعطائها شرعية من قِبَل الدولة؛ إما بالوقوف منها موقف المحايد، أو بالسماح لها بالدعوة إلىٰ المنكرات الفكرية التي تحملها؛ وذلك لأن هذه الحيادية المزعومة لا تتفق أصلاً مع الدولة الشرعية القائمة علىٰ كتاب الله وسنة رسوله المصطفىٰ ﷺ.

الموقف من التعددية الحزبية:

أولاً: ترتبط النظرة إلىٰ التعددية الحزبية بالنظرة إلىٰ التعددية السياسية؛ فالمنادون بالتعددية الحزبية يقرون أصلاً التعددية السياسية، ويجعلونها قاعدة العمل السياسي في الدولة؛ ومن ثم فلا حرج لدىٰ هؤلاء من وجود حزب سياسي علماني لا ديني أو حزب سياسي شيوعي من منطلق حرية تكوين الأحزاب في الدولة.

ومن هذا المنطلق، تقوم داخل الدولة تكتلات سياسية مختلفة تتنافس فيما

بينها للوصول إلى السلطة، والتكتل أو الحزب الذي يحصل على الأغلبية يصبح حاكماً في الدولة بغضِّ النظر عما يحمله من أفكار ويدعو إليه من معتقدات.

هذه النظرة الديمقراطية لا تصلح في مجتمع إسلامي قائم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالعلمانية من أحكام الكفر سواء ما أطلقوا عليها المتصالحة مع الدين أو غير المتصالحة. والشيوعية تؤمن بأن الكون والإنسان والحياة مادة فلا بعث ولا نشور ولا جنة ولا نار فالإيمان بها كفر بالله، والسماح للحزب الشيوعي بالدعوة إلى ما يدعو إليه كفر بالله. وإقرار الأفراد من مفكرين سياسيين، أو حزبيين إسلاميين بجواز قيام أحزاب مخالفة للشريعة الإسلامية لا يجعل وجود مثل تلك الأحزاب أمراً جائزاً في الدولة الإسلامية؛ لأن الأمر الذي يعول عليه في الحكم على ما يخالف الشرع أو يوافقه إنما هو أحكام الشرع المعالجة للواقع وليس أقوال الرجال.

ثانياً: إن القول بأن الفقه الإسلامي لم يعالج ظاهرة التعددية الحزبية، وأن هذه الظاهرة تحتاج إلى اجتهاد جديد، أمر يقتضي من محمد عمارة أن يبسط الأدلة الشرعية التي بنى عليها حكمه في إجازة التعددية الحزبية في الدولة الإسلامية؛ لأن الاجتهاد هو بذل الوسع في استنباط الأحكام الشرعية المعالجة للواقع من أدلتها التفصيلية. والاجتهاد ـ فضلاً عن حاجته إلى عالم شرعي ـ فإنه يحتاج إلى أدلة شرعية يستند إليها، فالمنع والإلزام أمور ترتبط بالشرع ولا ترتبط بالعقل؛ لأن الشرع هو الحكم على الأشياء والأفعال في الشريعة وليس العقل.

كما أن «الاجتهاد» في إجازةِ ما لم يجزه الشرع الإسلامي ليس اجتهاداً؛ بل هو دعوة صريحة لتبنِّي أحكام مخالفة للشريعة الإسلامية، وما الاجتهاد الذي يدعو إليه محمد عمارة إلا لون من ألوان الدعوة إلى مخالفة أحكام الإسلام بإجازة قيام أحزاب مخالفة للشريعة الإسلامية.

الموقف من المشاركة في البرلمانات والانتخابات التشريعية:

أولاً: تنبع الدعوة للمشاركة في الانتخابات التشريعية والاشتراك في البرلمانات من الرغبة في تغيير الواقع، والعمل على استئناف الحياة الإسلامية. فالمشاركة ـ كما يرى بعضهم ـ وسيلة يستطيع الإسلاميون من خلالها وبالتدريج بناء مجتمع إسلامي؛ وذلك من خلال استغلال القنوات الرسمية في الدولة. وقد أقرت أغلب الحركات الإسلامية المعاصرة مبدأ المشاركة السياسية في الأنظمة القائمة، وقدمت مرشحيها لتولي مناصب برلمانية، وتحالفت مع أحزاب يمينية وأخرى يسارية لتحقيق أغلبية أو للالتفاف على قرار منع الأحزاب الإسلامية من الوجود في الساحة السياسية.

لكن المشاركة السياسية بهذا المفهوم لم تؤد إلى إعادة استئناف الحياة الإسلامية، وإن كانت المشاركة قد حققت بعض المكاسب الجزئية للدعوة، ـ في ظل غياب الإسلام كنظام للحياة عن الواقع ـ فإن العمل لا بد أن ينصب على إعادته نظاماً للحياة ومنهجاً تسير عليه الأمة، وهذا لم يتحقق في الواقع رغم كثرة المشاركات الإسلامية في البرلمانات، ولعل ذلك يعود ـ كما قال أحمد البشير ـ إلى «أن الأنظمة التي تسود معظم عالمنا الإسلامي، وكذلك القائمين على السلطة فيها هم من العسكريين أو المدنيين العلمانيين الذين تشربوا لبان الغرب الفكري وخاصة في مجال الحكم والسياسة؛ ولذا فالصراع السياسي بين هؤلاء وبين الحركة الإسلامية في حقيقته صراع بين فكرتين ومبدأين مختلفين، وتنازل هؤلاء عن مواقعهم التي منها يسيطرون على مقدرات هذه الأمة يعني إفساح الطريق لسيادة المنهج الإسلامي الذي يعادونه؛ فكيف يتوقع بعد ذلك أن يطبق هؤلاء أصول اللعبة السياسية بصدق وأمانة مع من يخالفونهم في المنهج والتوجه وهم الإسلاميون؟! إن ترك اللعبة تأخذ مجراها يعني وصول الإسلاميين للحكم عن

طريق الأغلبية الشعبية كما أثبتت التجربة ودون ذلك خرط القتاد»[١].

يتضح مما سبق، أن الصراع بين الإسلاميين وغيرهم هو صراع فكري مبدئي، وأن دخول الإسلاميين للبرلمانات لن يؤدي إلى انتصار المبدأ الإسلامي وإعادة استئناف الحياة الإسلامية من جديد؛ وذلك لأن الدولة وإن أفسحت المجال - على مضض - لحملة الإسلام بالاشتراك في الانتخابات؛ فإنها لن تتركهم يصلوا إلى السلطة بحال من الأحوال، ومع مرور الوقت يصبح همُّ الإسلاميين المشاركين في المجالس درء بعض المفاسد وإصلاح جزئيات هنا وهناك. ويظل الإسلام - رغم اشتراكهم في المجالس - غير مطبق في واقع الحياة. بل وربما استخدم دخولهم للمجالس لإضفاء شرعية على عمل الدولة؛ ومن ثم الاستمرار في تعطيل شرع الله المنزل.

والسؤال الذي نطرحه هنا: هل أدى اشتراك الإسلاميين في المجالس التشريعية في بلادهم إلى قيام دولة الإسلام أو على الأقل إلى أسلمة القوانين المعمول بها في الدولة؟ تبين تجارب الإسلاميين المختلفة أن اشتراكهم في السلطة أو دخولهم البرلمانات لم يؤد إلى إقامة دولة الإسلام المنشودة، ولا إلى أسلمة قوانين الدول التي يعملون فيها.

فقد تولى زعيم حزب الرفاه نجم الدين أربكان رئاسة الوزارء في تركيا عام ١٩٩٥م بعد أن تحالف مع الحزب العلماني حزب الطريق القويم بزعامة تانسو تشيللر. أما حزب ماشومي فقد قدم أعضاء في الحكومة والبرلمان، واستلم رئاسة الوزارء في أندونيسيا برئاسة الدكتور محمد ناصر، وفي باكستان استطاعت الجماعة الإسلامية عام ١٩٥٦م أن تضغط على السلطة التشريعية

(١) البشير أحمد، الطريق إلى الحكم الإسلامي طريق إلى الدولة الإسلامية، بحث في مناهج التغيير، (عمان: دار البيارق، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م) ص ٧٦، ٧٧.

وتجعلها توافق على إجراء تعديلات في القوانين تمهيداً لأسلمة المجتمع، وفي الأردن شارك الإخوان المسلمون في الوزارة، وفي الكويت شارك نواب جمعية الإصلاح التي تمثل تيار الإخوان المسلمون في الحكومة، وكذلك الحال في اليمن وغيرها من الدول. ولكن هل أدى هذا إلى حدوث تغييرات جذرية في البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الدول المعنية؟ الإجابة بالنفي؛ فقد تدخل العسكر في تركيا لتأكيد علمانية الدولة وإخراج أربكان من السلطة، كما تدخلوا من قبل في الجزائر للحيلولة دون وصول الإسلاميين للسلطة. وقام الجنرال سوكارنو في أندونيسيا بحل حزب ماشومي، ثم حل البرلمان. وفي باكستان وقع انقلاب عسكري وألغي الدستور ووضع دستور جديد عام ١٩٦٢م لا يشتمل على أيٍ من المواد الإسلامية التي سبق أن تم تبنيها في عام ١٩٥٦م[١].

لكن هل أدى استلام أصحاب التوجهات الإسلامية لمناصب وزارية، أو دخولهم البرلمانات إلى تصحيح الانحرافات القائمة، وتغيير الأوضاع نحو إقامة دولة إسلامية تحكم بما أنزل الله، وتحتكم في تشريعاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية إلى الشرع؟ لقد أشار الشيخ صلاح أبو إسماعيل إلى تجربته المتعلقة بدخوله مجلس الشعب المصري، اعتقاداً منه أن تطبيق الشريعة الإسلامية ـ كخطوة نحو تطبيق نظام الإسلام الشامل في واقع الحياة ـ مهمة لا تتحقق إلا عن طريق السلطة التشريعية ممثلة في مجلس الشعب، وإيماناً منه بأن النواب لا يمكن أن يقروا ما يخالف شرع الله، أو يرفضوا إقامة أحكام الإسلام في واقع الحياة، ولكن تبين له من خلال عمله بأن كلام الله المقدس لا يصير تشريعاً إلا إذا وافق عباد الله على تطبيق كلام الله: «أما إذا اختلف قرار عباد الله في مجلس الشعب عن حكم الله في القرآن؛ فإن قرار عباد الله يصير قانوناً

(١) المرجع السابق، ص ٧٩ ، ٨٠.

معمولاً به في السلطة القضائية. . . ولو عارضَ القرآن والسنة!! والدليل على ذلك أن الله حرم الخمر مثلاً وأباحها مجلس الشعب، وأن الله حرم الربا وأباحه مجلس الشعب. . »[١].

ثم تحدث الشيخ - يرحمه الله - بمرارة عن تجربته البرلمانية في شهادته التي قدمها للمحكمة، والتي بين فيها أن الطريق لإقامة أحكام الإسلام عن طريق المجلس مسدود ومحاط بعقبات جسام، وأن مصير مشروعات القوانين التي اقترحها كان الإهمال والنسيان. والإسلاميون في دول شتى يعانون اليوم من أن مطالبهم بتطبيق الشريعة الإسلامية - كحد أدنى في بعض المسائل كحظر المحرمات الظاهرة أو إقامة الحدود - لا تجد آذاناً صاغية من قبل السلطة التنفيذية، هذا إن أفلحوا في إخراجها من مجلس الأمة أو البرلمان؛ فما ظنك بالدعوة إلى تطبيق الإسلام تطبيقاً شمولياً في واقع الحياة؟!

ثانياً: إن اشتراك الإسلاميين في البرلمانات فيه إقرار بشرعية النظام القائم، وشرعية الإجراءات الديمقراطية المتبعة في النظام المعمول به في الدولة، فالإسلاميون المشاركون في المجالس النيابية يمرون بعدة مراحل وهي:

الأولى: الموافقة على شرعية السلطة القائمة، والموافقة على دستور الدولة ونظامها؛ علماً بأنهم ما دخلوا المجلس إلا لتحكيم الإسلام الغائب عن الساحة السياسية.

الثانية: الموافقة على التدرج في المطالبة بتحكيم شرع الله؛ مما يعني الموافقة على تحكيم غير شرع الله في المرحلة الأولى؛ تمهيداً لطرح مشاريع تشريعات إسلامية يمكن من خلالها تغيير واقع الاحتكام إلى غير شرع الله إذا تمت الموافقة

---

(١) صلاح أبو إسماعيل، الشهادة: شهادة الشيخ صلاح أبو إسماعيل في قضية تنظيم الجهاد، (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٤م)، ص ١٣.

عليها من قبل أغلبية أعضاء المجلس.

الثالثة: الموافقة على تقديم الشريعة الإسلامية للتصويت عليها من قبل أعضاء المجلس النيابي؛ فإذا حصلت على الأغلبية يتم رفعها إلى رئيس الدولة للنظر فيها، وله الحق في قبولها أو رفضها، فتعاد إلى المجلس لمناقشتها ثانية، أو تجميدها[١].

والملاحظ هنا أن الإقرار بشرعية السلطة من خلال العمل في المجالس النيابية يضعف حجج الإسلاميين، ويجعلهم يقرون أصلاً بالإجراءات المتبعة في البرلمان من تصويت وأغلبية وغيرها، وهنا تبرز مشكلة تكمن في أن الإسلاميين سيجدون أنفسهم في حاجة إلى حشد أكبر قدر ممكن من الأصوات لدعم مشاريع القوانين التي يقترحونها للتصويت عليها تمهيداً لرفعها لرئيس الدولة، تماماً كما تفعل التكتلات الأخرى عند رغبتها في تمرير ما تقترحه من مشاريع قوانين.

وإذا كانت القرارات تصدر في المجالس النيابية بالأغلبية فذلك يعني أن ما توافق عليه الأغلبية يصبح بعد موافقة رئيس الدولة عليه قانوناً ملزماً في الدولة. فلو اقترح العلمانيون واليساريون قانوناً يحل التعامل بالربا أو يجيز الخمر من باب تشجيع السياحة الوطنية، وحصل مشروع القانون على موافقة الأغلبية؛ فإن القانون المخالف لشرع الله سيصبح قانوناً ملزماً في الدولة. ولو اقترح الإسلاميون قانوناً إسلامياً، ولكنه فشل في الحصول على الأغلبية فإنه سيجمد أو يسقط لعدم حصوله على الأغلبية المطلوبة. والملاحظ هنا أن المجالس النيابية لها حق التشريع مطلقاً رغم أن أعضاءها ليسوا من علماء الشريعة المعتبرين القادرين على الاجتهاد، وإنما هم خليط من الناس لا تتوافر فيهم صفة الاجتهاد،

(١) عبد الغني بن محمد بن إبراهيم بن عبد الكريم الرحال، الإسلاميون وسراب الديمقراطية: دراسة أصولية لمشاركة الإسلاميين في المجالس النيابية، الجزء الأول، (الرياض: المؤتمن للنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ)، ص ٧٩، ٨٠.

وأعضاء المجلس هم الذين يقررون ـ بتشريعهم للقوانين ـ الحق من الباطل بالأغلبية، فالقرار الذي يحصل على الأغلبية يصير حقاً، والقرار الذي لا يحصل على الأغلبية يعد باطلاً من الناحية القانونية الديمقراطية رغم أنه قد يكون قراراً موافقاً للشرع الإسلامي.

يتضح مما سبق أن المشاركة السياسية بالصيغة الديمقراطية تعني:

أولاً: حق كل فئات المجتمع الذين تنطبق عليهم شروط التصويت والمشاركة في التنافس من أجل الوصول إلى السلطة.

ثانياً: إقرار حرية الرأي للجميع حيث يحق لكل جماعة أن تدعو إلى ما تؤمن به سواءً عن طريق التكتل الحزبي أو عن طريق البرلمان. وإقرار الإسلاميين المشاركين في المجالس النيابية بهذه الصيغة للمشاركة السياسية يجعلهم تياراً سياسياً يقف منافساً لتيارات سياسية أخرى «مشروعة» في الدولة كالعلمانيين والشيوعيين وغيرهم، هذا بالإضافة إلى أن قدرة الإسلاميين على التأثير على الواقع ترتبط بحصولهم على الأغلبية عند التصويت على مشاريع القوانين، وهذا يؤدي ليس فقط إلى مساواة القوانين الشرعية بغيرها بل إلى تعطيل الشرع الإسلامي إذا لم يحصل على الأغلبية اللازمة لتمريره كمشروع قانون.

وبناءً عليه؛ فإن مشاركة الإسلاميين في المجالس النيابية لا تحقق المصلحة الشرعية المتمثلة في إقامة أحكام الإسلام، وتعمل على إعطاء شرعية لأنظمة لا تحكم بما أنزل الله، وتعطي للمجالس النيابية حق التشريع، وهو أمر مخالف للشرع لعدم توافر الشروط الشرعية فيمن ينتخب عضواً في تلك المجالس، هذا فضلاً عن كون الدولة الإسلامية لا توجد فيها مجالس نيابية تشريعية؛ لأن الأمة ليست هي المشرع للأحكام والأنظمة كما هو الحال في الديمقراطية الغربية.

بقي أن نشير إلىٰ الأمر المتعلق بربط مشاركة الإسلاميين في العمل السياسي البرلماني وغيره بدرء مفسدة تتمثل في أن استيلاء العلمانيين والشيوعيين علىٰ مقاليد الحكم ومقاعد المجالس النيابية يمكنهم من السيطرة علىٰ الواقع السياسي في الدولة، والتأثير علىٰ الحياة السياسية بالمشاركة في إصدار التشريعات التي تخدم أغراضهم وتحقق أهدافهم. ومن ثم؛ فالمشاركة تحد من هذه السيطرة كما يشير بعضهم.

ونرد على هذا الأمر بما يلي:

أولاً: يعتقد الإسلاميون أنهم يستطيعون من خلال المشاركة السياسية العمل علىٰ إعادة استئناف الحياة الإسلامية الغائبة عن الساحة في بلاد المسلمين. ونؤكد هنا أن المشاركة لن تؤدي إلىٰ تحقيق ذلك الهدف. أما درء مفسدة الشيوعيين والعلمانيين فتنطلق من تصور مغلوط للواقع، فالواقع السياسي المعاصر لا يتمثل في دولة إسلامية فيها بعض الانحرافات؛ بحيث يؤدي وجود الإسلاميين في مجالسها أو وزاراتها إلىٰ درء بعض المفاسد أو جلب بعض المصالح أو غير ذلك، وإنما يتمثل في غياب النظام الإسلامي عن الواقع. وسعي الإسلاميين المشاركين في السلطة إلىٰ منع برنامج إلحادي أو التصدي لمنكر أو مفسدة أو فسق لا يؤدي إلىٰ إعادة استئناف الحياة الإسلامية، وإنما يعمل بقصد أو بغير قصد علىٰ ترسيخ مشروعية الواقع ثم العمل علىٰ إصلاحه إصلاحاً جزئياً ترقيعياً. ومن ثم؛ فالمشاركة تلعب دوراً في إضفاء الشرعية علىٰ الحكم بغير ما أنزل الله وليس العمل علىٰ إزالته.

ثانياً: إن قبول الإسلاميين بالتعددية السياسية يعني بالضرورة إقرارهم بحق العلمانيين والشيوعيين والليبراليين في الوجود علىٰ الساحة السياسية، وفي حقهم في التنافس للوصول إلىٰ مقاعد البرلمان. هذا الإقرار يناقض دعوتهم بدرء

مفاسد الشيوعيين والعلمانيين وغيرهم؛ لأن الإسلاميين بقبولهم للتعددية السياسية وافقوا سلفاً على وجود مثل تلك الجماعات، وعلى شرعية عملها في الساحة السياسية.

ثالثاً: يؤدي حصر العمل السياسي في المشاركة في البرلمانات إلى عزل العمل الإسلامي عن التأثير السياسي الجماهيري؛ لأن العمل من خلال المشاركة السياسية يحوِّل الجماعة إلى أداة عمل رسمية، ويفقدها القدرة على التأثير الفعال في الجماهير، ويحولها من أداة فاعلة قادرة على طَرْق القضايا السياسية الجوهرية من منظور شرعي، والعمل على تثقيف الجماهير ورفع وعيها السياسي - إلى تيار من ضمن تيارات تتنافس للوصول إلى مقاعد البرلمان، وتناضل لا من أجل استئناف الحياة الإسلامية بل من أجل الحصول على قبول السلطة الحاكمة بها عضواً في مجتمع تعددي ديمقراطي.

إضافة إلى كون هذه المشاركة تفقد الحركة الإسلامية مصداقيتها المبدئية أمام الجماهير التي سوف تنظر إليها على أنها تتاجر بشعارات، وتسعى للوصول إلى الحكم بطريقة ميكافيللية تؤدي بها إلى التنازل عن المبادئ التي كانت تدعو إليها.

المراجع العربية

أولاً: الكتب والبحوث:

■ القرآن الكريم.

* إبراهيم، د. سعد الدين، محاضرة: «آفاق الديمقراطية في الوطن العربي»، (قطر: فعاليات نادي الجسرة الثقافي الاجتماعي خلال الموسم الثقافي ١٩٨٨ - ١٩٨٩م).

* إبراهيم، سعد الدين (تحرير) التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، (عمان: منتدىٰ الفكر العربي، ١٩٨٩م).

* إبراهيم، زكريا، مشكلة الحرية، (القاهرة: مكتبة مصر، د. ت).

* أبو إسماعيل، صلاح، الشهادة: شهادة الشيخ صلاح أبو إسماعيل في قضية تنظيم الجهاد، (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٤م).

* أبو زعرور، محمد سعيد بن سهو، الصحوة الإسلامية بين الواقع وتطلعات المستقبل، (عمان: دار البيارق، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

* أحمد، البشير، الطريق إلىٰ الحكم الإسلامي طريق إلىٰ الدولة الإسلامية، بحث في مناهج التغيير، (عمان: دار البيارق، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

* أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، تأليف مجموعة من الكتاب، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤م).

* الأشقر، د. عمر سليمان، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، (عمان: دار النفائس للنشر والتوزيع، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).

* ابن تيمية، أحمد عبد الحليم، مجموع الفتاوىٰ، جمع وترتيب عبد الرحمن

ابن محمد بن قاسم، (الرباط : المغرب، مكتبة المعارف، د. ت).
* بيكلس، دوروثي، الديمقراطية، نقله إلىٰ العربية، زهدي جار الله، (بيروت : دار النهار للنشر، ١٩٧٢م).
* التعددية السياسية : رؤية إسلامية، تأليف مجموعة من الكتاب، (القاهرة : مركز الإعلام العربي، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م).
* الحركات الإسلامية والديمقراطية دراسات في الفكر والممارسة، تأليف مجموعة من الكتاب، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م).
* الحصاد المر، (عمان، دار البيارق، د. ت).
* الحمد، جواد، والبرغوثي، إياد (تحرير) دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية (حماس) ١٩٨٧م ـ ١٩٩٦م، (عمان : مركز دراسات الشرق الأوسط، ١٩٩٧م).
* دوفرجيه، موريس، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري : الأنظمة السياسية الكبرىٰ، ترجمة جورج سعد، (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م).
* الرحال، عبد الغني بن محمد بن إبراهيم بن عبد الكريم، الإسلاميون وسراب الديمقراطية : دراسة أصولية لمشاركة الإسلاميين في المجالس النيابية، (الرياض : المؤتمن للنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ).
* الشريف، محمد شاكر، حقيقة الديمقراطية، (الرياض : دار الوطن للنشر، ١٤١٢هـ).
* شيحا، إبراهيم عبد العزيز، مبادئ الأنظمة السياسية : الدول والحكومات، (بيروت : الدار الجامعية للطباعة والنشر، د. ن).
* الصاوي، صلاح، الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الاسلامي المعاصر،

(الرياض: مطابع أضواء البيان، د. ت).

* صول .ك . بادوفر، معنى الديمقراطية، ترجمة، جورج عزيز، (القاهرة : دار الكرنك للنشر، ١٩٦٧م).

* الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (مكة المكرمة : المكتبة الفيصلية، د. ت).

* الطحان، مصطفى، تحديات سياسية تواجه الحركة الإسلامية، (القاهرة: الفلاح للترجمة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧م).

* عبد الخالق، عبد الرحمن، المسلمون والعمل السياسي، (الكويت: الدار السلفية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).

* عبد الله، ثناء فؤاد، آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م).

* العدوي، عبد الفتاح حسنين، الديمقراطية وفكرة الدولة، (القاهرة : مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٤م).

* العسقلاني، أحمد بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار الفكر، د. ت).

* عطيات، أحمد، الطريق: دراسة فكرية في كيفية العمل لتغيير واقع الأمة وإنهاضها (بيروت: دار البيارق، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).

* العلواني، أ. د. طه جابر، التعددية أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).

* علي، د. حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م).

* العوضي، هشام، الإسلاميون والحوار مع العلمانية والدولة والغرب،

(بيروت : دار ابن حزم للطباعة والنشر ، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م) .

* الغزالي ، محمد ، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، (القاهرة : دار الشروق ، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م) .

* فتاوىٰ ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ ، جمع وترتيب محمد بن عبد الرحمن بن قاسم ، (مكة المكرمة : مطبعة الحكومة ، ١٣٩٩هـ) .

* الفنجري ، د . أحمد شوقي ، الحرية السياسية في الإسلام ، (الكويت : دار القلم ، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م) .

* القرضاوي ، يوسف ، من هدي الإسلام فتاوىٰ معاصرة ، (المنصورة : دار الوفاء للطباعة والنشر ، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م) .

* القرضاوي ، د . يوسف ، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م) .

* الكاساني ، علاء الدين أبي بكر بن مسعود ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، (بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م) .

* ماريتان ، جاك ، الفرد والدولة ، ترجمة ، عبد الله أمين ، (بيروت : دار مكتبة الحياة ١٩٦٢م) .

* المبارك ، محمد ، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية ، (بيروت : دار الفكر ١٩٧٣م ـ ١٣٩٣هـ) .

* مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ، (بيروت : دار القرآن الكريم ، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م) .

مختصر تفسير ابن كثير ، اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني ، (بيروت : دار القرآن الكريم ، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨١م) .

* مفتي ، محمد أحمد ، أركان وضمانات الحكم الإسلامي ، (بيروت : مؤسسة

الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م).
ومحمد أحمد مفتي، مفاهيم سياسية شرعية، (الأردن: دار البشير، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م).
* مفتي، محمد أحمد والوكيل، سامي صالح، السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، (مكة المكرمة: جامعة أم القرىٰ، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م).
* هويدي، فهمي، الإسلام والديمقراطية، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣م).

■ ثانياً: المجلات العربية:

* إمام، إمام عبد الفتاح، «مسيرة الديموقراطية»، الكويت، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٢ العدد ٢، أكتوبر ـ نوفمبر ـ ديسمبر ١٩٩٣م.
* زيداني، سعيد، «الديموقراطية، الليبرالية، ومفهوم الدولة المحايدة، فصل المقال عما بينهما من اتصال»، المستقبل العربي، العدد ١٧٩، يناير ١٩٩٤م.
* سلطان، جمال، حوار في الديموقراطية، البيان، العدد ٥٨، جمادىٰ الآخرة ١٤١٣هـ ـ ديسمبر ١٩٩٢م.
* عثمان، فتحي، «قضايا الدستور والديموقراطية في التفكير الإسلامي المعاصر»، المسلم المعاصر، العدد السادس، ربيع الأول ١٣٩٦هـ ـ إبريل ١٩٧٦م.
* عمارة، د. محمد، «من مظاهر الخلل في الحركات الإسلامية المعاصرة»، الوعي الإسلامي، العدد ٣١٦ ذو القعدة ـ ذو الحجة ١٤١٢هـ.
* كريمر، غودرون، «الإسلاميون والحديث عن الديمقراطية»، الاجتهاد، العدد ٢١، خريف ١٩٩٣م ـ ١٤١٤هـ.

❋ فضل الله، محمد حسين، «تأملات في الحرية الفكرية والسياسية في الإسلام»، المنطلق، العدد ٤١، رجب ١٤٠٨هـ - آذار ١٩٨٨م.
❋ ماضي، أبو العلا، «الديمقراطية» آلية وليست «أيديولوجيا». . وفي تطبيقها نجاح للمشروع الإسلامي»، المحايد، العدد ١٦، ١٥ شعبان ١٤٢٢هـ - ٣١ أكتوبر ٢٠٠١م.
❋ مجلة المجتمع، العدد ٧٧٧، ٢٢ ذو القعدة ١٤٠٦هـ.

المراجع الأجنبية

- Barbu, Zevedei. Democracy and Dictatorship. Their Psychology and Patterns of Life . (New York, Grove Press, 1956.
- Bobbio, Norberto, Liberalism and Democracy. Translated by Martin Ryle & Kate Soper. (London, Verso Pub, 1990) .
- Bultjens, Ralph, The decline of Democracy, Essays on an Endangered Political Species. (N.Y. Orbis Books 1978).
- Clark, Gordon L. Democracy and the Capitalist State: Towards A critique of the Tibout Hypothesis. Discussion Paper D 79 - 80. Department of City and Regional Planning, (Cambridge, Mass, Harvard Univ. May, 1979).
- Cohen, Carl, Democracy (Georgia: The University of Ceorgia Press, 1971).
- Dobel, J Patrick. Compromise and Political Action. Political Morality in Liberal and Democratic Life. (N.Y. Rowman and Littlefield Publishing Inc, 1990).
- Etzioni- Halevy, Eva. Fragile Democracy. The Use and Abuse of Power in Western Societies. (New Brunswick, New Jersey, Transaction Publisers, 1989).
- Goodwin, Barbara. Using Political Ideas. (New York, John Wiley and Sons, 1983).
- Huntington, Samuel P. The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century. (Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1991).
- Ingersoll, David E. Communism, Fascism, and Democracy. (Columbus, Ohio, Charles E. Merrill Publishing Company, 1971).
- Kendall, Willmoore. John Locke And The Doctrine of Majority-Rule. (Urbana, Ill, University of Illinois Press, 1959).

- Levine, Andrew. Liberal Democracy. A Criticque of Its Theory. (New York, Columbia University Press, 1981).
- Macridis, Roy C. Contemporary Political Ideologies. Movements and Regimes. (Boston, Little Brown and Comp, 1983).
- Mil, John Stuart, On Liberty and other Essays. (Oxford, Oxford University Press, 1991).
- Novak, Michael. The Spirit of Democratic Capitalism .(New York , Simon and Schuster Pub. 1982).
- Pennock J. Ronald, John. W. Chapman eds. Compromise In Ethics, Law, And Politics. (New York, New York University Press, 1979).
- Pleczynski, Zbigniew John Gary eds. Conceptions of Liberty in Political Philosophy. (London, The Athlone Press, 1984).
- Rejai, M. Democracy. The Contemporary Theories . (New York, Atherton Press, 1967).
- Shumpeter, Joseph A. Capitalism, Socialim, and Democracy. (London, Ruskin House, George Allen, Unwin Ltd, 1959).
- Smith, T.V. and Lindemanm Edward C. The Democratic Way of Life. (New York , Mentor Books, 1953).
- Spitz, Eliane. Majority Rule. (Chatham, New Jersey, Chatham House Publishers, 1984).
- Tatu Vanhanen. The Process of Democratization. A Comparative Study of 147 States, 1980 - 88. (New York, Taylor & Francis Inc, 1990).
- The Encyclopedia of Philosophy, (New York, Macmillan Publishing Company Inc & The Free Press, 1967).

فهرس الموضوعات

الموضـــوع	الصفحـــة